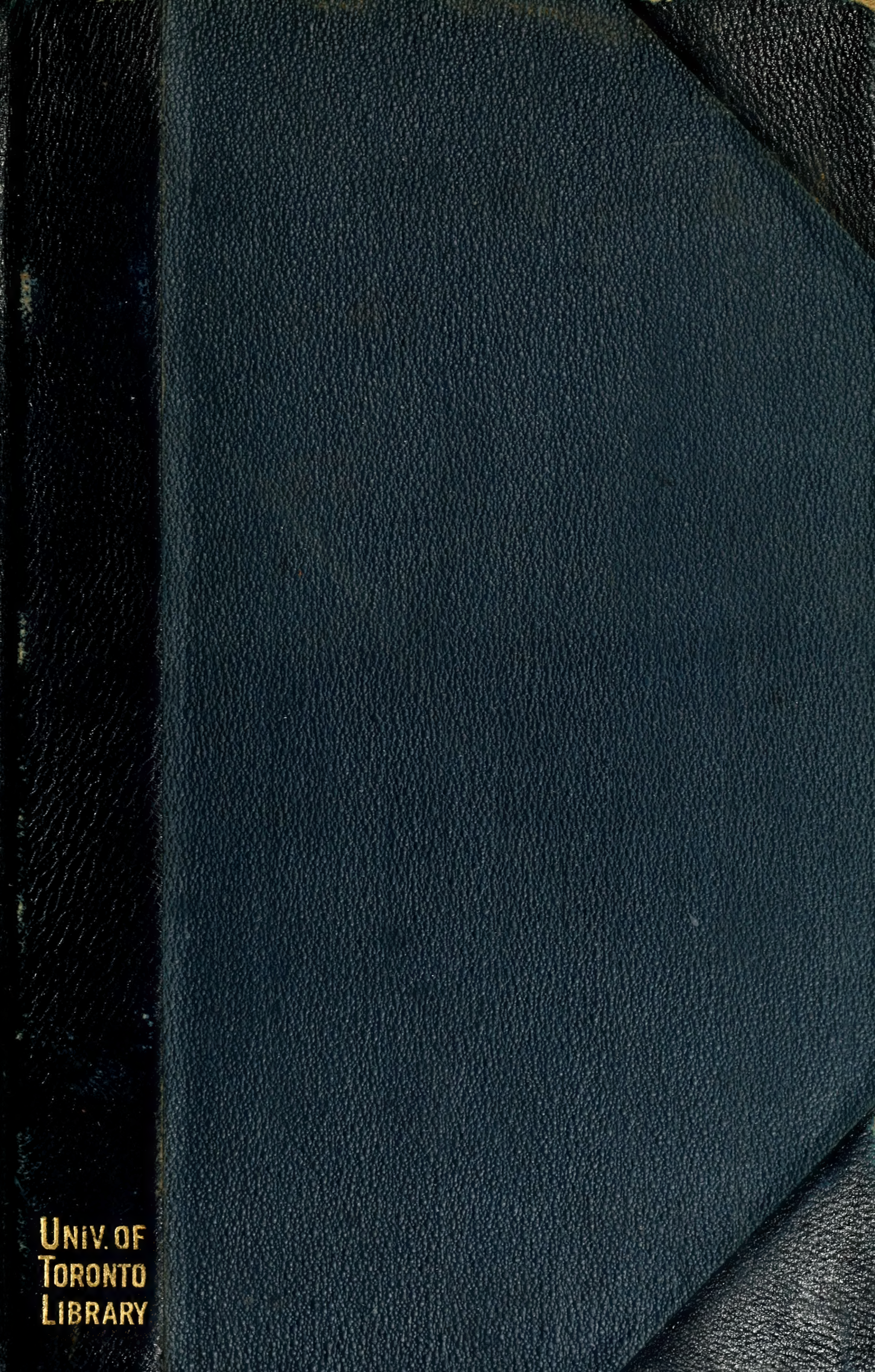


UNIV. OF
TORONTO
LIBRARY

REVUE
PHILOSOPHIQUE
DE LA FRANCE ET DE L'ÉTRANGER

COULOMMIERS
Imprimerie Paul BRODARD.

REVUE
PHILOSOPHIQUE

DE LA FRANCE ET DE L'ÉTRANGER

PARAISSANT TOUS LES MOIS

DIRIGÉE PAR

TH. RIBOT

TRENTE-SIXIÈME ANNÉE

LXXI

(JANVIER A JUIN 1911)

LIBRAIRIE FÉLIX ALCAN
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108
PARIS, 6e

L'IDÉE DE VÉRITÉ

D'APRÈS WILLIAM JAMES ET SES ADVERSAIRES

Si les hommes, disait Leibniz, s'entendaient pour définir avec précision ce dont ils parlent, presque toutes les discussions cesseraient. — Non pas, s'écrierait un pragmatiste d'extrême-droite, un de ceux pour qui rien n'est plus précieux que le désaccord et la contradiction; ce qui divise les hommes n'est jamais la question de fait, mais l'appréciation sur la valeur des choses : on ne se bat si âprement autour des mots que parce qu'ils sont laudatifs ou péjoratifs. — C'est possible, répondra le « pragmaticiste » de gauche, celui pour qui l'essentiel est de « rendre ses idées claires ». Mais n'est-ce pas déjà beaucoup de savoir pourquoi l'on se bat? Reconnaître nettement l'un et l'autre par où l'on diffère, c'est déjà une manière d'accord, et qui en prépare d'autres. Et puis, dans l'ordre même de ces jugements de valeur, dont je reconnais l'importance, n'arrive-t-il pas qu'on se fasse illusion? Voici deux hommes qui portent au fond le même jugement normatif, qui, dans la vie, en face de circonstances données, agiront, blâmeront, approuveront de la même manière : n'est-il pas fréquent que ces gens-là discutent sur des mots, et se croient fort éloignés parce qu'ils n'usent pas des mêmes formules?

Ce n'est donc pas du temps perdu que de se poser encore la question de Pilate, pourvu qu'on ne s'en aille pas comme lui sans écouter la réponse. Et ni William James, ni ses adversaires n'ont eu de goût pour ce scepticisme commode. Ils prennent le problème au sérieux, et y rattachent leurs croyances les plus intimes. C'est de proche en proche, par le progrès et le cheminement de sa pensée, que l'éminent philosophe américain a été amené de ses recherches psychologiques à ses études religieuses, et de celles-ci à une métaphysique — il n'a pas peur de ce mot, qu'il définit « un

effort particulièrement énergique pour penser de façon claire et cohérente ». — Cette métaphysique, le *pluralisme*[1], suppose à son tour une méthodologie, qu'il a constituée sous le nom *d'empirisme radical*; et dans la préface du dernier livre qu'il nous a laissé, *The meaning of truth*[2], il explique lui-même que s'il attache tant d'importance à la définition de la vérité, c'est qu'elle est la clef de l'empirisme radical, et par là de toute sa philosophie. — Peu de temps auparavant avait paru le livre de M. le professeur Pratt[3], *What is pragmatism?* dont James a dit lui-même qu'il ne connaissait rien de meilleur ni de plus clair dans toute la littérature antipragmatiste. M. Pratt[4], qui est aussi l'auteur d'un livre sur *La Psychologie de la foi*, ne voit pas moins de gravité dans les conséquences de cette théorie. Les trois chapitres centraux de son ouvrage, qui en forment plus de la moitié, ont pour titres : « L'Ambiguité du mot Vérité », « La Vue pragmatique de la relation dite *Vérité* », « Le Pragmatisme et la Connaissance ». Sur la critique qu'il fait de cette idée s'appuie tout le reste de son argumentation : elle tend à montrer dans la théorie logique de ses adversaires la racine de ce monisme, fatal à toute hiérarchie des valeurs, qui méconnaît le fait moral essentiel, la dualité humaine, et par là met en péril le sentiment religieux. Pour la plupart des critiques du pragmatisme, comme pour ses défenseurs, c'est le problème de la conduite de la vie et celui de la destinée de l'homme qui sont en jeu derrière la question de savoir comment il convient de définir le vrai et le faux. Et malgré l'importance de ces intérêts, il y a lieu de remarquer combien le sentiment de la collaboration et de la solidarité scientifiques tend à remplacer, dans les controverses de ce genre, l'ancienne habitude de traiter les discussions philosophiques comme un assaut d'escrime. Les adversaires font profession de se considérer comme des « partenaires », et non comme des ennemis. Il ne s'agit plus de vaincre, mais de convaincre. Les

1. Voir *Revue philosophique*, janvier 1910.
2. Un vol. in-8°, XXII-298 pp., New-York, Longman's Green and C°, 1909.
3. Un vol. petit in-8°, XIII-256 pp., New-York, Macmillan C°, 1909.
4. Ces deux ouvrages, celui de James et celui de M. Pratt, sont entre eux dans un singulier rapport de réciprocité. D'une part *The meaning of truth* contient un chapitre intitulé : « La théorie de la vérité selon le professeur Pratt », et consacré à discuter *What is pragmatism*; de l'autre, ce dernier livre cite et critique à son tour un grand nombre de passages de celui de James, qui avaient paru sous forme d'articles avant d'être réunis en un volume.

philosophes semblent bien avoir réalisé à cet égard un progrès durable sur la méthode scolastique de l'*ego autem contra*.

I

Il faut avouer qu'avant l'école de Peirce et de James, le problème n'était pas défini, ou l'était en termes très mal critiqués. Le « réaliste » posait un monde existant en soi, dont la connaissance vraie était une copie fidèle, la connaissance fausse une copie mal ressemblante. A cela, l' « idéaliste » n'avait pas de peine à répondre que cet accord de la copie et du modèle était doublement incompréhensible, d'abord, en ce que l'on ne peut concevoir comment subsisterait en soi un monde de choses, formant le duplicata du monde pensé, alors que ces prétendues choses seraient toutes faites d'un contenu spirituel, de représentations et de relations qui, par leur nature même, ne seraient que des pensées; — puis, en second lieu, parce que ce monde une fois admis, il resterait impossible d'expliquer par quel mystère un être pensant pourrait entrer en rapport avec lui, et s'assurer de la ressemblance entre le modèle et la copie; car, pour les comparer, il faudrait connaître les deux à la fois, et pour cela saisir le monde réel par une opération directe, une identification immédiate de l'être connaissant et de l'objet connu : or cette opération, si elle était réalisable, rendrait parfaitement inutile la première sorte de connaissance, celle qui ne consiste qu'en une idée-copie. — Mais arrivé là, le théoricien idéaliste de la connaissance était à son tour réduit à *quia*; car la logique de son système exigeait intégralement la thèse d'après laquelle toute vérité serait tautologique, tout prédicat qu'on peut affirmer légitimement serait une partie constituante du sujet dont on l'affirme, comme l'égalité des rayons est contenue dans la définition du cercle. La vérité, même celle de l'ordre empirique, n'étant plus prouvée par référence à quelque chose d'extérieur à elle, doit pouvoir être construite *à priori*, et cette nécessité logique absolue est la propriété même qui en fait une vérité. Toute proposition vraie, fût-ce que César était chauve, ou que les araignées ont huit pattes, n'est vraie que parce qu'elle résulte d'un système éternel et infini d'implications nécessaires qui pourraient se développer intemporellement et *à priori*. — Mais ce panlogisme n'est pas tenable : non seulement il supprime toute contingence, tout devenir, toute action

réelle, il implique que tout jugement de valeur est le résultat de l'ignorance et de l'illusion. Mais il ne peut même pas être mené à bout avec consistance; car je *sais* que les araignées ont huit pattes, que les insectes n'en ont que six, et cependant je ne peux pas le démontrer *per primas causas* : quel est donc cette seconde manière de distinguer le vrai du faux qui vient, ici encore, comme dans le cas du réalisme, rendre inutile la connaissance fondamentale dont on faisait la définition de la vérité? — Et ce n'est pas tout; l'idée même de l'universelle déductibilité du réel s'achoppe à une contradiction interne : quels seraient les *principes* de cette déduction? Nous construisons *a priori* la géométrie, en nous donnant, par une opération décisive un système de postulats et d'axiomes dont elle résulte. Il nous faut pour cela au moins une quinzaine de propositions distinctes. Mais ce système de principes n'a point en lui-même de vérité : il est *tel* qu'on en puisse déduire la géométrie, et voilà tout. Que serait le système de positions primitives capable de transformer *toutes* nos connaissances empiriques en un système hypothético-déductif? si vous le réduisez à l'identité ou même à l'implication pure, rien n'en sortira jamais, vous restez indéfiniment dans la formule $a \supset a$; si vous leur donnez un contenu complexe, c'est par la vérité des conséquences que vous apprécierez la vérité de ces principes, et c'est précisément l'inverse de la théorie idéaliste. Ce que Leibniz n'a pas pu réaliser, ce à quoi Hegel paraît avoir franchement renoncé (car s'il faut en croire ses critiques les plus récents, sa dialectique ne serait pas du tout une déduction logique nécessaire et indépendante de l'expérience) ce serait pourtant ce qu'il faudrait atteindre dans chaque cas concret avant de savoir sûrement que l'oxyde de carbone est un poison, ou que les marées sont plus fortes à la nouvelle lune. Ainsi la théorie « idéaliste », *mathématoïde*, de la vérité nous laisserait dépourvus de toute proposition vraie et ne nous permettrait même pas de concevoir comment nous pourrions jamais saisir une proposition démontrable; et de fait, certains de ceux qui s'y rattachent ont avoué la conséquence, et ont reconnu que rien ne pouvait rigoureusement être dit vrai excepté l'axiome fondamental : « *Il y a* une vérité absolue [1] ».

1. *The meaning of truth*, p. 266.

C'est là-dessus que vinrent les pragmatistes. Appliquons, disent-ils, la formule inélégante, mais si pratique, qu'a créée Shadworth Hodgson : *What is the truth known as* [1]? Nous possédons actuellement certaines propositions vraies; et si peu nombreuses qu'on les veuille faire, nous savons les distinguer des propositions fausses. Celui qui en douterait se mettrait par là même hors de la discussion philosophique. Eh bien, à quoi les reconnaissons-nous, en fait? Qu'entendons-nous, qu'avons-nous en vue (*what do we mean*) quand nous disons qu'une assertion est vraie? La vérité nous est connue *comme quoi* et *à quoi?*

Prenons un exemple. Je crois qu'il y a des tigres dans l'Inde. Si ma proposition est vraie, c'est qu'il y en a *en réalité*. Si ma proposition est fausse, c'est *qu'en réalité* il n'y en a pas. Toute proposition vraie, se rapportant à des existences concrètes, suppose donc un *réel* qui en est indépendant, quelque chose d'*extérieur* à cette proposition et avec lequel elle s'accorde. Maintenant qu'est-ce que cette réalité? *en quoi consiste* cet accord?

Réponse du pragmatisme : Cette réalité et cet accord sont non pas transcendants à l'idée [2], mais de même nature qu'elle. Ils sont l'ensemble de l'expérience dont la proposition en question est un fragment détaché [3]; et cette *expérience intégrale* est non seulement idée, mais indissolublement idée et action; elle est même action plus fondamentalement qu'idée, car l'idée n'existe jamais sans être insérée dans un ensemble finaliste et actif, tandis que bien souvent l'action existe sans idée.

« Les idées *vraies* sont celles que nous pouvons assimiler, valider, corroborer et vérifier. Les idées *fausses* sont celles qui ne peuvent pas l'être.... La vérité d'une idée, n'est pas une propriété stagnante qui lui est intérieure. La vérité *survient* à une idée : l'idée *devient* vraie, elle est *rendue* vraie par les événements. La vérité est

1. *The meaning of truth*, p. 43.

2. Dans toute cette discussion, pragmatistes et anti-pragmatistes prennent « idée » au sens lockien, et en avertissent expressément. Ce n'est pas sans inconvénients. *Idée*, en ce sens, désigne tantôt une représentation, image ou concept, tantôt une assertion, c'est-à-dire un jugement. L'image vraie ou le bon concept présentent assurément des caractères communs avec la proposition vraie. Mais traiter toujours des deux indistinctement est une mauvaise manière d'éclaircir la question.

3. « The truth of our mental operations must always be an intra-experiential affair. » *The meaning of truth*, p. 133.

en fait, un événement, un processus, à savoir le processus de se vérifier, sa véri-*fication*.

Être d'accord, avec la réalité, au sens le plus large du mot, cela veut dire seulement être susceptible soit de nous guider tout droit vers cette réalité ou dans son voisinage, soit de nous donner prise et de nous permettre d'agir sur elle, ou sur quelque chose qui en dépend, d'une façon plus efficace que nous ne le pourrions faire si nous étions en désaccord. Efficacité intellectuelle ou pratique, peu importe.... Le vrai, en un mot, n'est autre chose que ce qui est efficace dans l'ordre de la pensée, tout comme le bien est seulement ce qui est efficace dans l'ordre de la conduite (*the expedient in the way of our thinking, the expedient in the way of our behaving*).... Naturellement cela doit s'entendre de la réussite à longue échéance et de la réussite *tout compté* : car ce qui réussit dans le champ de l'expérience en vue ne réussira pas nécessairement d'une façon aussi satisfaisante à l'égard de toutes les expériences ultérieures. L'expérience, nous le savons, a une certaine manière de bouillonner par-dessus bord, qui nous force à corriger nos premières formules[1] ».

II

Qu'oppose-t-on à cette conception? Deux choses. La première est qu'elle est hétérogène, et confond des éléments irréconciliables. La seconde est qu'elle ne tient pas compte de ce qu'il y a de spécifique dans la connaissance.

Vérité, dit d'abord M. Pratt, a trois sens. En premier lieu, il est synonyme de *réalité*. C'est le sens où le prennent d'ordinaire les absolutistes, qui n'ont fait en ceci, comme dans bien des cas. que diviniser un concept assez vague du sens commun. Le vrai, c'est l'être, disait Bossuet. De même, et moins éloquemment, dans un récent article, M. Bradley définit la vérité : « L'Univers entier se réalisant pour lui-même sous un de ses aspects[2] ». Cet usage est

1. *The meaning of truth*, préface, p. VII. W. James donne lui-même cette page comme le résumé de la théorie pragmatiste, dans ses grandes lignes, telle qu'elle a été adoptée par MM. Dewey et Schiller, et telle qu'elle a donné lieu aux vives critiques des intellectualistes.

2. « Truth is the whole Universe realizing itself in one aspect ». Bradley, On truth and copying, *Mind*, avril 1907. On remarquera l'influence possible, dans les formules de ce genre, du double sens qu'a, dans la langue anglaise courante, le verbe *to realize* : 1° réaliser; 2° se représenter comme réel.

très répandu dans le langage courant, chez les poètes et les esprits religieux. En ce sens on orne volontiers le mot d'une majuscule. « Le monde est un Fait unique et une grande Vérité. »

Mettons d'abord cette vérité substantielle et métaphysique en dehors de la question. M. Pratt s'en désintéresse autant que qui que ce soit : il l'abandonne sans regrets aux critiques de James et aux sarcasmes de Schiller. — Mais il en reste encore deux autres : dans le domaine de la logique et de la psychologie positive, *vérité* se dit tantôt d'une croyance, d'une opinion vérifiée et acceptée, de ce qu'on appellerait, avec les suffixes précis de la langue internationale, une *verajo*; en ce sens, par exemple, l'affirmation que le point équinoxial se déplace est *une* vérité; l'affirmation que le cœur humain a deux ventricules en est une autre; tantôt, au contraire, il se dit de la propriété, de la relation, en vertu de laquelle une idée est vraie, ce que l'auteur appelle d'un mot forgé la *trueness* d'une proposition; nous pourrions dire en français son exactitude (au sens familier du mot *exact*), ou mieux en langue internationale sa *vereso*.

M. Pratt a raison. D'ailleurs, là-dessus, les pragmatistes sont d'accord avec lui. La distinction des deux idées a été faite très précisément par M. Schiller, et je suis sûr que M. James n'eût fait aucune difficulté d'en reconnaître la valeur. La question devient plus délicate quand il essaie de montrer les confusions où ceux-ci seraient tombés suivant lui, entre ces deux acceptions du mot vérité.

Le pragmatisme, dit-il, part de cette remarque excellente que nos « vérités » (*veraji*) sont choses humaines, concrètes, dépendantes de nos besoins, de notre nature, de notre volonté. « Bannir de la philosophie les abstractions creuses, leur substituer, partout où c'était possible, le concret et l'individuel, au profit de la pensée claire, tel était un des grands et excellents desseins des pragmatistes » (84). Mais ils ont glissé de là à croire que « la vérité » (la *vereso*) de ces vérités était aussi chose concrète. Ils ont soutenu cette thèse que la preuve d'une vérité, ce qui la constitue, pour nous, à l'état de *verajo*, était aussi ce qui lui conférait sa *vereso*, en sorte que tant qu'une proposition n'est pas prouvée, elle n'est ni vraie ni fausse, que l'on *fait*, que l'on crée la « vérité » des propo-

1. Voir *Revue philosophique*.

sitions dans la mesure précise et par le procédé même qui leur confère l'approbation publique. Conséquence paradoxale, absurde, qui n'irait à rien moins qu'à supprimer tout fondement extérieur à la « vérité » des jugements que nous déclarons vrais : en sorte qu'il ne resterait plus au fond, pour les différencier des jugements faux, que notre arbitraire et notre bon plaisir, sinon individuels, du moins collectifs. Et si cette folie n'a jamais été soutenue expressément, ne s'en est-on pas approché beaucoup en faisant tant d'éloges de la *volonté de croire*? Peut-on nier que Schiller et Dewey aient gravement confondu ces deux problèmes : d'une part, comment reconnaît-on la vérité d'une assertion? de l'autre, en quoi consiste la vérité d'une assertion? « All truths, dit Schiller, must be verified to be proprerly true ». Et Dewey : « From the pragmatic point of view, verification and truth are two names for the same thing [1] ». James est plus réservé; il a sans doute écrit, lui aussi, que la vérité survient à une idée comme le succès à un parti politique, que l'idée « devient vraie », qu'elle est « rendue vraie par les événements » [2]. Mais d'autre part il lui arrive de reconnaître que l'idée est vraie avant d'être vérifiée. Le pragmatiste tombe ainsi dans le dilemme suivant : s'il est radical, il lui faut soutenir la gageure impossible de refuser tout fondement à la vérité; s'il est modéré, il doit avouer que les propositions sont vraies avant d'être connues pour telles, et que leur *vereso* consiste en une *vérificabilité* indépendante de nous, et non dans une *vérification* actuelle et effective : auquel cas, il ne dit rien de nouveau et s'en tient purement et simplement à l'épistémologie du sens commun.

Ainsi l'apparente originalité du pragmatisme viendrait de ce qu'il parle de deux choses à la fois. Il se mettrait, pense-t-on, dans une situation plus grave encore en ce qui concerne la nature de la connaissance, car sa théorie est telle qu'elle ne peut s'énoncer clairement sans impliquer la théorie opposée. Or, cette situation est précisément une des formes de réfutation *per absurdum* dont les mathématiciens usent depuis l'antiquité.

Le pragmatisme refuse énergiquement d'admettre que dans

1. Schiller, *Studies in Humanism*, p. 8; — Dewey, *The experimental theory of knowledge*, Mind, XV, 305; cités dans Pratt, p. 92.

2. « Truth happens to an idea; it *becomes* true, is *made* true by enents. » W. James, *The meaning of truth*, préface, p. VI. Voir ci-dessus.

l'acte de connaître, on atteigne quelque chose de « transcendant » à la connaissance elle-même. La théorie commune, qu'admet M. Pratt, et qui fait de la connaissance une *correspondance* terme à terme entre des objets et l'idée de ces objets, voilà précisément ce qu'il entreprend de détruire, ce qui lui paraît la grande idole métaphysique. J'entends un bruit qui me fait sursauter; je suppose au bout d'un instant de réflexion qu'il vient d'une persienne que le vent a fait claquer. Il se trouve que mon idée est vraie. En quoi consiste cette vérité? En ce que, dit le bon sens, il y avait réellement, *hors de moi*, une persienne que le vent a fait claquer. Et si par hasard il y avait eu hors de moi, produisant ce bruit, une autre chose, par exemple un volet de magasin tombant dans la rue, mon idée aurait été fausse. — Point du tout, répondent Dewey et James. Comment iriez-vous saisir hors de vous une persienne ou une devanture objectives, indépendantes de votre pensée? La vérité ne peut être reconnue que par un cheminement et non par un *saut* (*is ambulatory, not saltatory*). Ce cheminement consiste en ceci que poussés par un désir, une tendance, un effort, une volonté, en un mot par une des forces actives qui nous font vivre, nous passons graduellement de l'expérience actuelle à une expérience nouvelle, ou plutôt à toute une suite d'expériences nouvelles, qui présentent un double caractère : d'une part elles s'enchaînent de proche en proche à la première, à celle dont nous partons, sans aucune solution de continuité, comme s'enchaînent les paysages pour le promeneur qui les traverse; de l'autre elles satisfont à la tendance active qui domine tout le processus, à ce besoin qui met en marche l'esprit au travers des images, qui lui pose des interrogations dont il trouve la réponse en avançant, lui suggèrent des attentes qui sont effectivement confirmées par la perception actuelle. Si, à chaque tournant du chemin, j'aperçois successivement le rocher, le ruisseau, le moulin, la croix, le village que mon imagination me présentait d'avance; si, au bout de la route, je me trouve à la porte de l'ami que j'allais voir; s'il vient lui-même à ma rencontre, et s'il confirme par ses paroles et ses actes qu'il m'attendait à déjeuner, alors, je puis dire que j'avais une idée vraie de la route, de l'ami, de l'invitation; et j'en aurais eu une

1. Ces termes sont empruntés à M. Strong. (W. James, *The meaning of truth*, p. 138.)

idée fausse si j'avais trouvé le moulin où je comptais voir le rocher, si je m'étais égaré en croyant devoir prendre à droite quand il eût fallu prendre à gauche ; ou si, m'étant trompé sur la date, j'avais trouvé la maison fermée et mon hôte parti pour une excursion. C'est ainsi que sans nulle « transcendance », sans sortir du « contexte » de l'expérience actuelle et de sa prolongation, sans sauter jamais de l'idée à une réalité d'un autre ordre, je distingue le vrai du faux. Une idée est un plan d'action ; toute sa nature est de nous annoncer l'apparition de certaines idées nouvelles, ou de provoquer certaine conduite. Prédiction juste, conseil profitable, voilà l'idée vraie ; prédiction trompeuse, conseil inefficace ou malfaisant, voilà l'ignorance ou l'erreur.

Mais, réplique M. Pratt, croyez-vous en être quitte de la « transcendance » à si bon compte? Il y a deux points sur lesquels votre théorie ne réussit pas. D'abord les faits passés et lointains, qui n'ont jamais pu faire partie de notre expérience et qui n'en feront jamais partie. Si je crois, et avec raison, que les Grecs ont été vainqueurs à Marathon, ou que Jules César a été tué à Rome, par quel cheminement atteindrai-je jamais ce fait, perdu dans les siècles passés? Et là n'est pas le plus grave : que faites-vous, dans cette théorie, de l'existence de vos semblables et de leurs états de conscience? Si Jean a mal à la tête et si Pierre pense que Jean a mal à la tête, la vérité n'est-elle pas incontestablement la *correspondance* entre l'idée qu'a Pierre et quelque chose de radicalement extérieur à toute expérience de Pierre, le mal de tête effectif dont est affligé le pauvre Jean? Ou vous vous enfermez dans le solipsisme, ou vous admettez la transcendance. Et comme la première position est rejetée, en fait, par tous les pragmatistes, il ne leur reste qu'à faire, par-dessus le vide, le *saut* qu'ils prétendaient pouvoir éviter.

Élargissons la question et nous allons voir apparaître le cercle vicieux dont nous parlions au début. Supposons que deux individus aient sur un même fait deux opinions contradictoires; supposons encore que chacun d'eux soit confirmé dans son opinion par des circonstances qui font qu'elle lui réussit, qu'elle lui fait prévoir des faits qui se réalisent, qu'elle lui procure dans la vie des avantages dont l'eût frustré l'opinion contraire. Faudra-t-il dire que ces deux opinions contradictoires sont vraies toutes

les deux? Alors il n'y a plus de logique. Faudra-t-il dire que l'une des deux est vraie, et l'autre fausse, malgré son succès? Alors il existe un monde de choses, transcendant aux questions individuelles et la vérité consiste dans la *correspondance* de ce monde et de nos idées.

Il y avait un brave fermier, conclut M. Pratt, qui vint pour la première fois dans une ménagerie et qui se trouva en face d'un dromadaire. Le voilà, les yeux rivés sur le monstre, plongé dans la stupéfaction par ce cou, ces jambes, cette bosse. Il le contemple de droite, de gauche. Finalement, au bout d'une demi-heure, il se recueille, se décide et fier du triomphe de sa raison sur ses sens : « Que diable! s'écrie-t-il, il n'y a pas d'animal fait comme ça! » L'attitude des pragmatistes envers la transcendance est toute pareille. Ils ne peuvent pas former un jugement, ils ne peuvent pas même soutenir que leur théorie est vraie sans présupposer la chose même qu'ils voulaient nier. Pourquoi? Comme le fermier, parce qu'ils veulent que tout soit homogène et explicable par une seule et même formule. Sans doute ce serait un bel idéal que de ramener tous nos états de conscience à une seule et même chose, de prouver qu'il n'y a rien de plus dans la pensée qu'il n'y a dans la sensation d'une piqûre de moustique. « Malheureusement l'acte de connaître résiste à cette simplification. Il *représente* quelque chose de plus que ce qu'il *est*. Si la transcendance est un mystère, c'est en tout cas un mystère très réel, et l'effort qu'on fait pour l'ignorer ou pour le résoudre est toujours condamné à l'échec final. Il n'est pas vrai que n'importe quoi soit semblable à n'importe quoi. Il y a plusieurs choses en ce monde qui sont *sui generis*. Le dromadaire en est une. La connaissance en est une autre. »

III

L'argumentation paraît forte. Reste à savoir exactement ce qu'elle atteint.

La question des « vérités passées » est la plus facile à résoudre. J'affirme que Brutus a tué César, et mon affirmation « est vraie ». Qu'est-ce que cela *veut dire?* Cela veut dire que si je prends un livre d'histoire faisant autorité, j'y trouverai la confirmation de cette croyance; que si l'on m'interroge à un examen, et que je

réponde en ce sens, j'aurai une bonne note; que si je dis parmi des gens cultivés que César est mort à Sainte-Hélène, je provoquerai un éclat de rire. Cela veut dire encore que cette idée me guidera utilement dans une recherche historique, s'adaptera à d'autres idées, m'expliquera certaines allusions. Cela veut dire enfin que si j'avais une connaissance intégrale de tout ce qui s'est passé depuis lors, je pourrais trouver toute la chaîne des faits qui relient la mort de César, considérée comme expérience possible, à ma pensée présente de la mort de César, et aux autres effets qui viennent corroborer cette pensée et la constituer à l'état de pensée vraie. Nous ne sortons pas de l'expérience intégrale et homogène à l'intérieur de laquelle tous les faits et toutes les pensées forment une trace continue. Faisons la contre-épreuve; supposons un univers qui ne se compose que de la mort de César, et, deux mille ans après, de mon idée de la mort de César. Qu'y aura-t-il dans cette idée qui puisse la faire appeler vraie? Par quelle mystérieuse action à distance irait-elle saisir son objet? Qui prouve même qu'elle se rapporte à cet objet, qu'elle le *connaît*, que ce que les deux ont de commun n'est pas une simple coïncidence, comme la ressemblance de deux montagnes éloignées? Si vous voulez vraiment concevoir que l'idée connaisse le fait, ou bien vous êtes obligé de recourir à un esprit universel qui rattache les faits en passant de l'un à l'autre; ou bien vous vous contentez des esprits finis qui prévoient et qui vérifient, dont l'action se trouve achevée et les tendances satisfaites par l'expérience vers laquelle les dirige leur idée. Ou vous n'expliquez rien, ou vous l'expliquez donc pragmatiquement.

La question est plus complexe en ce qui concerne le solipsisme, et le mal de tête de mon voisin. W. James y a répondu en quatre passages différents : dans le chapitre consacré au livre de M. Pratt, dans une discussion de l'article de M. Stout réfutant la théorie humaniste de Schiller[1], dans la réfutation du quatrième « malentendu », d'après lequel : « Aucun pragmatiste ne pourrait être réaliste en épistémologie » et dans la discussion du huitième, d'après lequel « le pragmatisme est condamné au solipsisme. » Je vais essayer d'en extraire ce qui me paraît l'idée centrale.

1. *Mind*, octobre 1897. — Cf. *The meaning of truth*, p. 187.

Vous nous accusez, dit-il, de ne pouvoir atteindre aucune réalité éjective, de ne pas pouvoir garantir l'existence d'autrui, de n'être jamais sûr que le mal de tête déclaré *vrai* existe véritablement. Je l'accorde : mais vous en êtes précisément aussi incapable que nous, quelle que soit votre théorie de la connaissance. Prétendez-vous sonder les cœurs et les reins? Avez-vous un moyen de sauter par-dessus la faille que nous déclarons impossible à franchir? Pas plus que les pragmatistes. Ou vous ne saurez rien du mal de tête de Jean, ou vous le déclarez réel comme nous, parce que le patient agit bien comme un homme qui a mal à la tête; comme nous, parce que vous avez confiance dans sa parole; comme nous, parce que vous le savez sujet à la migraine; comme nous en un mot, parce que tous les signes extérieurs s'accordent, parce que le « cheminement » réussit. Et personne n'en saura rien de plus, qu'il soit réaliste ou idéaliste. Qui sait si notre plus intime ami ne nous cache pas depuis des années un sentiment, un secret, une folie qu'il ne laisse pas se manifester? Nous pouvons rêver d'un monde où les âmes communiquent; nous y atteindrons peut-être. Mais pour le moment tel n'est pas le nôtre. De tous les plans de clivage qui divisent naturellement l'expérience idéale, ceux-là sont les plus profondément marqués. Ainsi le pragmatiste *peut* être solipsiste, mais ni plus ni moins que l'antipragmatiste; il n'est aucunement *tenu* d'accepter cette interprétation métaphysique et invérifiable de la réalité. — Mais, objecte-t-on, il ne peut même pas *concevoir* que les états de conscience d'autrui soient réels, puisque cette réalité ne correspond pour lui à rien d'observable. Il est bien vrai que nous ne pourrons pas plus que lui prouver la vérité de notre croyance. Mais ici encore ne confond-il pas la vérité et la vérification? Pour nous, qui admettons la vérité copie ou correspondance, croire aux sentiments d'autrui présente un sens. Pour lui, qui ne fait consister la vérité que dans la prévision et le succès, il suffit « que tout gesticule bien »; il ne peut même pas souhaiter ou rêver quelque chose au delà.

— Erreur, réplique M. W. James, le critérium pragmatiste n'est pas en défaut. Si croire à l'âme d'autrui et n'y pas croire produisaient exactement les mêmes effets, vous ne pourriez pas même concevoir les deux hypothèses autrement que comme une pure distinction verbale. Mais c'est ce qui n'est pas. Imaginez une

poupée d'un mécanisme admirable, parfaitement impossible à distinguer d'une vraie jeune fille, souriant, causant, rougissant, s'occupant de nous pour nous plaire ou nous soigner, accomplissant, en un mot, tous les actes féminins avec autant de charme et de délicatesse que si elle avait une âme. (W. James se souvient sans doute ici de l'*Ève future* imaginée par Villiers de l'Isle-Adam.) Quelqu'un considérera-t-il jamais cette « amoureuse automatique » comme réellement équivalente, même pour lui, à une femme véritable? Évidemment non. Et pourquoi? Parce que, bâtis comme nous sommes, et du simple point de vue de notre égoïsme, nous aspirons par-dessus tout à la sympathie et à la considération intérieure de nos semblables, à leur amour et à leur admiration. Leur conduite extérieure est appréciée surtout comme l'expression, la manifestation de l'état de conscience auquel nous croyons. Donc, du point de vue pragmatique, la croyance à la femme-machine ne *réussirait* pas, ne serait pas une croyance *satisfaisante*. Il en serait exactement de même de l'Univers sans Dieu. On m'a reproché, dit James, d'avoir dit que si la Matière et Dieu avaient exactement les mêmes effets, matérialisme et théisme seraient une seule et même hypothèse. Mais précisément, ce qu'ont montré mes adversaires en croyant me réfuter, c'est qu'ils ne sauraient avoir les mêmes effets! Quand même la Matière ferait extérieurement tout ce que Dieu fait, l'idée de matière ne nous satisferait pas autant que celle de Dieu, car le fond du désir que les hommes ont de Dieu, de nos jours, est le désir d'un être qui les connaisse, qui les juge et qui les aime. L'athéisme matérialiste refoule cette aspiration; voilà pourquoi Dieu reste pour nous l'hypothèse vraie; et c'est, en fin de compte, par des raisons pragmatiques [1].

Nos adversaires ne comprennent presque jamais cette position, et c'est un des grands malentendus qui paralysent le débat. Ainsi, le professeur Stout, dans le compte-rendu, d'ailleurs excellent, qu'il consacra jadis au livre de Schiller, prétend que celui-ci, s'il était conséquent, ne pourrait jamais croire pleinement et sans arrière-pensée à la réalité de ses semblables, de leurs sentiments et de leurs désirs. Il ne pourrait que les postuler *in abstracto*, en raison de la commodité que présente ce postulat pour guider ses propres

1. *The meaning of truth*, p. 189-190.

actions. Il devrait dès lors se sentir enfermé dans son moi; il cesserait de pouvoir sympathiser avec cette abstraction logique, il perdrait tout ce qui rend précieux notre croyance naïve et cordiale à la réalité d'autrui. « Son intérêt pour son semblable n'est plus que le reflet de son égoïsme; l'univers pour lui devient froid, morne, sans affection[1]. » Comment! Et vous trouvez cela *satisfaisant*? Nous, qui prenons comme règle de croire ce qui concorde d'une part avec nos besoins, de l'autre avec notre expérience, vous trouveriez « logique » que nous adoptions une conclusion qui jure si péniblement avec toute notre nature? Mais puisque vous insistez vous-même, si fortement, sur ce qu'il y aurait de douloureux, d'inhumain à penser de cette façon, n'est-ce pas le meilleur argument pour prouver que d'après nos principes, non seulement nous ne sommes pas conduits à admettre cette thèse, mais que plus que personne, nous sommes tenus à la rejeter?

Vous voyez maintenant pourquoi il est absurde de reprocher au pragmatisme de ne pouvoir poser une réalité comme condition de son épistémologie. On oublie le *contenu* de sa croyance pour n'en considérer que la forme ou la cause. Nous considérons d'abord — hypothétiquement si l'on veut, ou mieux, à l'état d'assomption — un monde où il y aurait des montagnes et des mers, des hommes et des animaux, des amitiés et des haines. Puis, au nom des principes pragmatiques, nous adoptons pour vraie, dans ses traits principaux, l'image que nous nous sommes ainsi faite; au nom des mêmes principes, nous la corrigeons sur un point, nous la complétons sur un autre. Mais elle reste toujours essentiellement réelle[2]. Adopter, pour des raisons pragmatiques, l'opinion qu'il y a un pupitre sur cette table, c'est admettre qu'il y a un vrai pupitre sur une vraie table, et non pas l'idée d'un pupitre sur l'idée d'une table. Cette distinction de l'idée et de la chose est une construction de second ordre, qui a son rôle et sa raison d'être une fois que notre univers est construit, y compris la multiplicité des individus, dont les « idées » ne concordent pas les unes avec les autres, et qui se font une représentation différente de la réalité.

1. *Mind*, octobre 1907, p. 587.
2. On peut remarquer l'analogie de cette thèse avec l'idée de Taine qui met d'emblée le réel dans toute représentation, et considère au contraire les idées d'*image*, de *souvenir*, en un mot tout le subjectif, comme le résultat du travail mental, de la « réduction ».

Nos croyances ne sont pas vraies *seulement* parce qu'elles sont *satisfaisantes*, il faut de plus qu'elles répondent à une « présentation », à une expérience actuelles; accuser le pragmatiste de s'en tenir aux simples désirs de l'individu, c'est confondre la condition nécessaire avec la condition suffisante. « Voilà pourquoi, en tant que pragmatiste, j'ai soigneusement posé une réalité *ab initio*, et pourquoi dans toute cette discussion, je reste un réaliste en matière d'épistémologie [1]. »

Mais alors, le vrai fondement de l'assertion sera la *correspondance* avec cette réalité que vous postulez? Cette réalité est quelque chose de transcendant par rapport à l'individu? Une proposition est vraie ou fausse en elle-même, qu'on le sache ou non, qu'on en soit satisfait ou non, qu'on en découvre ou qu'on n'en découvre pas le rapport à l'expérience? Il y a une *vereso* intrinsèque inhérente à la proposition, une *trueness* indépendante de toute fonction connaissante chez vous ou chez moi?

Non; car cette « correspondance » est elle-même, non pas primitive, mais dérivée. Supprimez les individus et les assertions individuelles qui s'adaptent à la réalité suivant le mode que nous avons déjà décrit, il ne reste rien pour la constituer. Si nous nous en tenons fermement aux données réalistes de notre épistémologie, une proposition n'existe que dans la pensée d'un individu. Les propositions ne flottent pas à l'état abstrait dans un monde indépendant des esprits et des cerveaux. Dès lors la vérité d'une proposition est un fait qui s'accomplit sous certaines conditions; et ces conditions sont précisément celles que décrit le pragmatiste; « correspondance » se résout en adaptation et action. — Comment M. Pratt comprend-il cette correspondance, cette *as-ness*, cette *trueness* qu'il conçoit dans l'idée vraie? Ou bien elle reste un mystère; ou bien elle retombe dans la théorie naïve et insoutenable de la copie; ou bien elle s'analyse et se résout en tendances, actions, succès. Et la propriété d'avoir ce succès, abstraitement considérée, est ce qui constitue la *truesness* de chaque proposition, tout comme la « nutritivité » de tel morceau de pain, consiste dans toute la série des réactions qu'il provoque effectivement dans l'organisme une fois qu'il est ingéré. Maintenant *un* morceau de pain donné est-il « nutritif » tant qu'il n'est pas mangé? L'est-il s'il moisit sans être

1. *The meaning of truth*, p. 195.

jamais mangé? Le pain en général, et non plus tel morceau de pain, peut-il être dit « nutritif »? Il est commode de parler ainsi, et nous avons l'habitude de le faire, tout en sachant que ce sont là des formes symboliques, des abréviations de langage qu'il suffirait d'hypostasier pour aboutir à l'absurde. — Eh bien! ce que nous faisons pour le pain, nous pouvons le faire aussi bien pour les propositions. Nous disons qu'une proposition pensée par tel individu est vraie quand nous la tenons pour susceptible de produire, le cas échéant, tous les effets dont l'ensemble est une « vérification ». Et nous disons que cette même proposition, abstraitement considérée, est vraie « en soi », « intrinsèquement », lorsque nous pensons que présente dans l'esprit de n'importe qui, puis finalement mise à l'épreuve, elle aboutirait à cette même réussite[1].

Ainsi ce qui *constitue* la relation dite *vérité*, le fondement réel de l'usage que nous en faisons, ce sont les cas de vérité réalisée et vérifiée. Le reste est du crédit, comme toutes les abstractions. En matière intellectuelle comme en matière commerciale, les quatre-vingt-dix-neuf centièmes des opérations n'ont qu'une existence fiduciaire. La millième décimale de π existe, si l'on veut, dès à présent; si l'on veut aussi, on peut dire qu'il est vrai dès à présent qu'elle est paire ou impaire et ainsi de suite. Ce genre de vérité, la vérité « essentielle » dont les intellectualistes font tant de bruit, a juste le même genre d'existence que la propriété qu'a certainement telle paire de bottines inconnue de convenir à votre pied, parmi les millions de bottines qu'ont produits cette année les fabriques de chaussures. Cette « vérificabilité » abstraite est du même ordre que le Cheval en soi. Aux yeux de l'empirisme radical, elle n'est pas *plus* réelle que la vérification effective de telle vérité déterminée; elle l'est *moins*. Elle est une simple formule générale qui tire tout son sens des cas vécus où cette vérification a été faite. Elle est à coup sûr utile, commode, et par conséquent, elle apparaît, elle aussi, comme satisfaisante. Pour le pragmatiste, elle est donc vraie. Il dira sans hésiter qu'il y a *quelque chose* dans la proposition vraie qui en explique le succès, de même qu'il y a dans l'homme *quelque chose* qui explique sa « mortalité », et dans le pain *quelque chose* qui explique sa « nutritivité ». Mais ce *quelque chose*,

1. *The meaning of truth*, ch. VII, p. 63 et suiv.; ch. VIII, p. 200 et suiv.

s'il était connu, et dans le cas où il est connu, n'a rien de *sui generis*, ni de transcendant. Il se résout précisément en terme d'expérience actuelle, passée ou possible.

Loin de se contredire, le pragmatiste trouve donc dans la définition même de la vérité une application et une confirmation de sa formule. Si l'absolutiste ne l'admet pas, qu'il explique *en quoi consiste* le fait qu'une assertion est vraie, et en quoi une assertion vraie diffère d'une assertion fausse[1]! Dira-t-il, avec M. Russell, qu'il y a des propositions vraies et des propositions fausses, « tout comme il y a des roses blanches et des roses rouges »? Que le pur logicien écarte ainsi la difficulté, grâce à l'une de ces assomptions de principe dont ne peut se passer un système formel d'implications, qu'il se borne à poser arbitrairement que toute proposition est susceptible de deux valeurs, qu'il appellera s'il le veut V et Λ, c'est son droit; personne ne le lui conteste. Mais aussitôt qu'il sort de ce domaine pour faire œuvre de psychologue et surtout d'épistémologiste, cette fin de non-recevoir n'a plus de valeur et le problème se retrouve tout entier à résoudre. La théorie de la vérité-copie est absurde; les adversaires du pragmatisme la désavouent eux-mêmes comme une caricature de leurs idées. La théorie de la vérité purement déductive est une chimère, puisque toute implication suppose des principes, et que sur ce terrain, suivant un mot célèbre, « on ne sait jamais si ce qu'on dit est vrai ». La théorie de M. Pratt qui fait de la vérité une « correspondance » se réduit à un mot : que faut-il entendre par ce terme mystérieux qu'on n'ose ou qu'on ne peut résoudre en idées claires? Le pragmatiste, lui, apporte une solution positive. Elle soulève des critiques, comme on pouvait s'y attendre. Il y répond, et fait voir que sa thèse est exempte de toute contradiction interne. Mais il peut aller plus loin et prendre à son tour l'offensive; car au fond ses adversaires ne savent ce qu'ils veulent et n'ont rien à répondre à cette question embarrassante : Si vous n'admettez pas mon explication, laquelle adoptez-vous?

1. *The meaning of truth,* p. 160. W. James revient à plusieurs reprises sur cet argument, qui porte en effet sur un point vif. Voir p. 234, 267, 290 et suiv.

IV

L'intérêt philosophique de la question reste donc bien concentré sur le terrain où se sont placés Peirce, James, Dewey et Schiller. Et s'il est vrai qu'il reste quelque chose à dire après eux, c'est surtout en éclaircissant leurs principes, et somme toute, en travaillant dans leur ligne.

A ce point de vue, trois grandes questions me paraissent se poser, que je voudrais indiquer en finissant.

La première est le rapport de cette doctrine au sens commun. On a dit que les pragmatistes, et notamment W. James, à force d'expliquer et d'atténuer ce qu'il y avait d'abord de paradoxal dans leur thèse, en étaient revenus à ne plus affirmer que ce que tout le monde affirme. M. Pratt distingue notamment un « pragmatisme modifié » qu'il oppose au « pragmatisme radical » (celui de Schiller et de Dewey); et plusieurs critiques ont voulu voir dans *The meaning of truth*, un mouvement de recul par rapport aux théories plus anciennes du même auteur. A cette manière de voir ont contribué certaines formules, certains titres (par exemple le célèbre article de la *Philosophical Review* sur les huit malentendus antipragmatistes), et aussi les dispositions personnelles de M. W. James. Il n'a jamais aimé la controverse, et a toujours cru plus utile (plus agréable aussi) de creuser ses propres idées, de les développer et même de les modifier à mesure que son cheminement l'amenait à des perspectives nouvelles. Il l'a dit; il en a donné des preuves dans le libéralisme avec lequel il se désintéressait de ses propres œuvres, et permettait à ses amis de les traduire ou de les paraphraser avec une liberté qu'accorderaient peu d'auteurs. Cette haine de la polémique n'avait fait que croître pendant ses dernières années. Dans la préface de *The meaning of truth*, il a raconté comment il se plaisait à chercher un terrain de conciliation avec ses adversaires, à tâcher de les convaincre, de leur montrer le point commun, plutôt que de les réfuter. « C'était, dit-il, une branche d'olivier que j'offrais à mes ennemis. Mais eux, comme il n'est que trop commun, ont foulé au pied l'offrande, et sont tombés sur le donateur. J'avais trop compté sur leur bonne volonté... Oh! que la charité chrétienne est rare sous le soleil!

Combien est rare aussi une intelligence séculière d'ouverture moyenne! »

Je ne veux pas dire que W. James n'ait jamais varié dans ses thèses. Lui-même a souligné certaines de ces corrections. La fixité des doctrines, dont on a l'air souvent de faire un mérite au philosophe, serait de sa part une bien singulière immobilité. On confond trop communément la variation désordonnée qui oscille sans lest entre les idées, avec cette variation normale, symptôme de vie et de santé intellectuelle, qui rectifie les écarts, élargit les conséquences, et qui ne repasse jamais deux fois par le même point, parce qu'à chaque moment elle comprend toutes ses positions précédentes et discerne les causes de l'erreur partielle qu'elles contenaient. W. James est revenu, et avec raison, sur certaines exagérations de sa Psychologie, comme aussi sur certains paradoxes du *Will to believe*; mais conclure, de là, que sa réforme philosophique n'existe plus, qu'il laisse pour compte à ses anciens amis tout ce qu'il y avait d'original (et d'insoutenable) dans leur théorie de la vérité, c'est raisonner avec bien de la précipitation. Lui-même maintient qu'il reste « absolument d'accord avec eux pour tout l'essentiel[1] », et le premier chapitre de son ouvrage reproduit un mémoire de 1884 dont il s'est plu à marquer l'accord fondamental avec ses idées actuelles. On objecte au pragmatisme qu'une fois revisé, et rendu plus sobre, il ne dit plus que ce que dit tout le monde. Entendons-nous. Ce « tout le monde » est-il le public restreint des professeurs de philosophie et des auteurs philosophiques qui ont été élevés à leur école? En ce cas, c'est insoutenable, car si l'on en excepte quelques aperçus de Schopenhauer, profonds sans doute, mais bruts et fragmentaires, il n'existait avant l'école américaine[2], dans l'enseignement ou dans le champ des auteurs classiques, aucune théorie de la connaissance et de la vérité qui reposât essentiellement sur la conception volontariste de l'homme, sur ce principe qu'il n'y a point de vrai et de faux pour un pur contemplatif; que ce sont là choses pratiques, dépendant du besoin, de l'action et de la tendance dirigée en un certain sens, fonction du temps et de la *vection* dont la philosophie

1. *The meaning of truth*, p. 169.

2. Je dis « école américaine » pour abréger. Mach, notamment, a beaucoup contribué à faire pénétrer ces vues dans l'enseignement scientifique et philosophique.

reconnaît depuis si peu de temps l'importance et même la réalité. Cela, non seulement « tout le monde » ne le disait pas, mais même lorsque quelqu'un le disait, fût-ce avec toutes les garanties de la culture classique la plus complète, il n'était pas suivi par le public philosophique : témoin la défiance où l'on a tenu pendant longtemps, où quelques-uns tiennent peut-être encore la doctrine de M. Fouillée sur les Idées-forces. Et je voudrais bien savoir si, dans le bergsonisme, le caractère subordonné et instrumental du concept a été accueilli comme une thèse classique, familière aux amateurs de philosophie? Enfin si « tout le monde » eût été de cet avis, comment la forme eût-elle trompé sur le fond au point de provoquer un tel *tolle* contre les idées nouvelles? — Mais si par « tout le monde » on entend la masse non philosophique, alors, peut-être en effet, l'école pragmatiste a-t-elle vraiment rapproché la philosophie du sens commun. Car dans la vie courante, dans l'usage familier des mots, il est certain que vérité se dit sans cesse de ce qui est utile à une fin (sous une réserve à laquelle je reviendrai plus loin); on parle couramment du *vrai* chemin, du *vrai* procédé, du *vrai* moyen d'atteindre tel ou tel but, de la *vraie* justice ou de la *vraie* conduite à tenir. Un ouvrier parisien dit à chaque instant : « C'est pas vrai » pour dire : « Ça ne marchera pas, ce n'est pas un bon moyen ». Et Musset n'a pas été accusé de parler une mauvaise langue quand il écrivait :

> Rien n'est bon que d'aimer, n'est vrai que de souffrir.

Si la théorie pragmatiste de la vérité, en ce sens, est bien d'accord avec la conception populaire du vrai, n'est-ce pas le progrès même de la réflexion et de l'analyse que d'amener ainsi à la lumière ce qui était implicitement senti par la masse inconsciente ou demi-consciente de ceux qui ne philosophent pas?

Mais alors — et ceci est la seconde des questions d'ensemble que j'avais en vue — ne peut-on pas reprocher à cette théorie d'être un peu trop « américaine », au sens déplaisant qu'on donne quelquefois à ce mot? Quelle *philosophie plébéienne* semble-t-il, et quelle philosophie d'arriviste que celle qui fait dépendre nos vérités de nos besoins! Il semble qu'on ait là un matérialisme moral qui enlève toute dignité, toute valeur supérieure à la vie. M. Pratt a

fortement insisté sur cette objection[1] : dans l'excellente formule « l'homme est un animal pensant », dit-il, la philosophie classique mettait l'accent sur la faculté de penser; elle en faisait l'essence de l'homme. Les modernes, tout au contraire, soulignent *animal* : l'homme ne pense que pour être plus fort dans la lutte. On ne vit plus pour connaître, on connaît pour vivre. Par là le pragmatisme continue et consacre le naturalisme de Spencer et de ses disciples. Il se subordonne à la psychologie biologique. Max Dessoir, Paulhan, n'ont plus vu dans la conscience qu'un défaut d'adaptation, le symptôme d'un désordre, toujours prêt à disparaître avec ce désordre lui-même. Le seul point de vue fondamental est celui de la faim et de la génération. D'autre part, l'apologie du succès pratique, se prolonge naturellement en un système anarchique qui tend à éluder toute contrainte, et à dissoudre tout lien social, à retirer aux jugements de valeur comme aux jugements de fait leur portée synonymique, à laisser le champ libre à toutes les impulsions et à toutes les croyances individuelles. Et ceci ne serait pas moins ruineux pour la personnalité morale.

Les deux dangers existent. Il faut même avouer que c'est par là que le pragmatisme a séduit bien des gens[2]. Peut-être les maîtres eux-mêmes ont-ils eu quelquefois des indulgences excessives pour ces interprétations. M. W. James marque nettement aujourd'hui qu'il les rejette, et c'est tant mieux. Mais l'essentiel est de savoir si le principe même de la théorie les autorise.

Prenons d'abord le monisme matérialiste. Ici la réponse est la plus facile : pourquoi supposer que l'homme est un et qu'il n'a que des intérêts bas? Tout le mal vient de ce postulat, et ce postulat n'a rien à voir avec la définition de la vérité. Sans doute, si vous commencez par supposer un monde où les tendances se réduisent chez tous les êtres à manger, boire, dormir, gagner de l'argent, jouir des plaisirs faciles, il s'ensuivra que tout ce qu'ils reconnaîtront vrai ou faux dépendra de leurs intérêts animaux; et l'on ne voit pas de quelle autre chose cela pourrait bien dépendre, puisque vous faites par hypothèse un univers dans lequel vous ne mettez rien d'autre. Mais si au contraire l'expérience vous montre dans

1. *What is pragmatism*, chap. vi, p. 225 et suiv.
2. Voir Pragmatisme et Pragmatismcie, *Revue philos.*, février 1906, p. 138 et suiv. — Pragmatisme, humanisme et vérité, *ibid.*, janvier 1908, § 3.

l'homme réel une dualité de tendances, ou une hiérarchie de tendances, il en sera de même des vérités qui en sont solidaires. Quand les pragmatistes ont parlé de *cash-value*, c'est une métaphore et rien de plus. Un correspondant écrit à M. W. James : « Vous dites que le vrai est ce qui est utile. Utile veut dire qui satisfait notre intérêt égoïste. La poursuite de cet intérêt a mené pas mal de banquiers en prison. Une philosophie qui conduit à ce résultat n'est pas tenable ». Mais ces banquiers n'avaient-ils pas d'autre intérêt que ceux d'un animal? Leur malhonnêteté même n'impliquerait-elle pas bien des éléments idéaux? Et quand ils auraient été de pures brutes, le monde n'est-il composé que de pareils banquiers? Autant de thèses que le pragmatisme ne ré'ute ni n'implique. Sa prétention principale est de prendre le monde comme il est, et de constater les tendances qui ont créé l'art, la science et la morale, tout comme celles qui ont cré l'injustice et le vol. Si l'homme est double, on le verra bien à ses œuvres.

Reste maintenant l'autre danger, celui de l'anarchie. Qui jugera entre les bons et les mauvais? Qui jugera même entre les abeilles et nous? Tant vaut l'homme, tant vaut *sa* vérité. Or, plutôt le jugement de valeur ayant lui-même besoin de l'idée de vérité, toutes les vérités auront même valeur. Il ne restera plus qu'à dire avec Goethe :

Wie einer ist, so ist sein Gott.

Mais il faudra du même coup renoncer à savoir si dans le nombre il y a de faux dieux. Relativisme et anarchisme seraient la conséquence normale de ce point de vue.

A cela M. W. James, dans ses ouvrages précédents, se contentait de répondre qu'en sa qualité d'empiriste radical il adoptait ce postulat qu'*il existe un monde* et, que, ce postulat réussissant à merveille, il le considérait comme la plus grande des vérités. Mais cette réponse était plus amusante que solide : car accorder qu'il existe un monde, si l'on ne s'explique pas davantage, c'est paraître renoncer précisément au pragmatisme et s'enrôler sous la bannière des réalistes absolutistes à la façon de Spencer, qui se donnent une réalité toute faite à connaître, et dès lors n'ont plus qu'à la parcourir empiriquement, comme un voyageur découvre un pays inconnu. J'avais esquissé dans un précédent article une

explication qui me semblait plus complète[1]. J'ai vu avec une grande joie que la logique de la question et les objections des critiques paraissent y avoir également conduit W. James, dans un des rares chapitres de son livre qui ne sont pas la reproduction d'articles antérieurs. Toute affirmation sur l'existence est une construction : dire qu'il existe un monde, c'est dire que plus nous allons, plus l'ensemble des opinions humaines (seule donnée concrète de notre pensée), tend à se représenter un réel unique auquel tout le monde est obligé de se référer. « La vérité, au sens pragmatique, est une opinion idéale, telle que tous les hommes puissent l'admettre et que personne n'ait plus jamais le désir d'en changer[2]. » Quand je crois fermement une chose, d'une croyance normale et scientifique, cela veut dire que je m'attends à voir les autres se rapprocher d'autant plus de mon jugement qu'ils en examineront davantage le contenu et les raisons. Je puis avoir eu tort dans cette confiance pour tel ou tel cas particulier; je n'ai certainement pas tort pour la masse des opinions humaines, et la théorie même des absolutistes, si naturelle à l'esprit humain, en est une preuve non moins convaincante que la confiance inébranlable du sens commun dans l'existence d'une réalité.

Toujours placé dans le présent, mais dans un présent dirigé et tendu par nos désirs, nous construisons sans cesse l'antécédent et le passé, par le retournement de notre effort vers l'avenir. — Qui, nous? — Tous les êtres qui pensent et qui, pouvant communiquer entre eux, forment une société spirituelle. — Ainsi donc vous admettez, à la base de votre épistémologie, un monde d'esprits pensants, de réalités mentales transcendantes à l'expérience? Vous commencez ainsi, ni plus ni moins que les absolutistes, par poser des êtres en soi? — Je commence et je finis par là. Je commence par là, si vous vous placez au point de vue de la logique, de l'analyse abstraite, de l'ordre où il faut mettre les pensées pour les exposer d'une façon didactique et scientifique. Je finis par là, si vous me considérez comme un individu, nageant en plein flot des états de conscience, et trouvant en lui des croyances qui ont sans doute leur histoire et leur préhistoire. *Primum in deductione*, *ultimum in cognitione*. La multiplicité des êtres pensants, et la con-

1. *Revue philosophique*, janvier 1908, p. 17 et suiv.
2. *The meaning of truth*, p. 264.

vergence de leurs pensées, est aujourd'hui assez solidement acquise pour que je la pose à titre de principe, de vérité conditionnant ma réflexion et sous laquelle s'ordonnent cette histoire et cette préhistoire elles-mêmes [1].

Voilà ce qu'à mon sens, M. W. James n'éclaircit pas assez. Et peut-être même y aurait-il, de ce point de vue, une retouche assez importante à faire à ses formules fondamentales. Une fois nettement placé sur le terrain de l'histoire mentale, qui présuppose des esprits multiples et communiquant, je ne voudrais pas me contenter de dire comme lui que la vérité est ce qui satisfait à la fois à *nos* tendances et à *notre* expérience. Car à toutes les objections qui tendent à le pousser vers l'anarchie ou le relativisme, il répond en invoquant plus ou moins directement la convergence des esprits, qui aurait dû par conséquent figurer dans la formule fondamentale, et qui en est, à mon avis, le trait essentiel.

Du même coup, je reviens sur le point que plus haut je laissais en suspens. Oui, l'homme est double, peut-être de bien des façons, mais à coup sûr en ce sens que ces tendances, ces efforts qui font sa vie, sont dirigés en deux sens opposés : d'une part vers lui-même en tant qu'individu, ou que membre de l'espèce, ou que cellule différenciée de l'organisme social (à cet égard, c'est tout un); de l'autre, vers la société idéale des esprits, celle des égaux et des semblables, où il n'y a ni différenciation, ni lutte de classes. Le premier stock de tendances, même satisfaites, même en accord avec l'expérience *de ceux qui les éprouvent*, n'engendre pas de vérités, ou n'en engendre que par accident; tout au plus fait-il des croyances de parti et des préjugés de corps; le second, qu'il en dérive ou non dans l'histoire, est au contraire le principe générateur de la science et de la vérité. Les idées se produisent d'abord sous la forme de croyances multiples, désordonnées, en conflit l'une avec l'autre. L'observation journalière, l'élevage, l'agriculture, la mécanique domestique et industrielle, les recettes des artisans, les secrets magiques fournissent une matière hétérogène, incohérente, qui devient scientifique par l'élimination graduelle des opinions inconciliables, beaucoup plus encore que par la dis-

1. Cf. les belles analyses de M. J. M. Baldwin, qui refuse d'adopter l'étiquette pragmatiste, pour des raisons très respectables, mais dont la *Logique génétique* a bien des points communs avec la doctrine que j'expose ici.

tinction de l'efficacité et de l'inefficacité qu'elles présentent pour tel observateur déterminé. La science faite se reconnaît à son caractère démonstratif, c'est-à-dire à sa puissance de se communiquer sans séduction ni contrainte. L'expérience même n'est possible que sous la condition de cette volonté d'accord, de cet effort vers l'identification des pensées. La perception isolée reste toujours affectée d'un doute : elle peut être hallucination, ou pour le moins illusion. Un « fait », au contraire, c'est ce que garantit la pensée publique, et l'effort de la critique scientifique est constamment appliqué à la transformation en *faits* de ce qui n'était d'abord que sensation ou hypothèse individuelle.

Voilà pourquoi les adversaires du pragmatisme ont si beau jeu à lui reprocher soit le matérialisme, soit l'individualisme : il omet dans sa définition du vrai un élément important de ce qui en fait la différence spécifique. Et je reconnais bien que dans l'application, dans la discussion, il se montre tout prêt à restituer la caractéristique que sa formule laisse dans la pénombre; mais précisément, parce que cette clause sous-entendue a toujours besoin d'être invoquée dans les applications pratiques, elle devrait figurer en toutes lettres dans le cahier des charges. Elle n'annule aucune de celles qui s'y trouvent, elle n'est elle-même applicable qu'à leur suite, et dans le domaine qu'elles définissent. Mais tant qu'elle n'est pas expressément consentie, la porte reste ouverte à une foule de chicanes, et même à quelques tentatives d'escroquerie.

André Lalande.

LE MÉCANISME DE LA PSYCHOTHÉRAPIE

L'emploi heureux de moyens en apparence tout psychiques dans le traitement d'un certain nombre de maladies mentales est un fait établi; on ne conteste guère d'autre part qu'il n'existe là comme ailleurs un mécanisme précis, absolument fixe quant aux actions et réactions élémentaires en lesquelles se décomposent les diverses expériences du clinicien. Sans doute, avec les moyens d'investigation dont on dispose, on ne peut décrire ce mécanisme avec l'exactitude, relativement très grande, où atteignent en leurs domaines le physicien et le chimiste; mais peut-être est-il possible dès à présent de formuler à ce sujet quelques généralités méritant pleine confiance. Nous voudrions montrer dans cet article qu'une étude comparative impartiale de quelques résultats notables de la psychothérapie sous ses trois formes (traitement psychique du physique, traitement physique et traitement psychique du psychique) suggère des conclusions peu nombreuses, il est vrai, mais très sûres, et qu'il est éminemment utile au praticien comme au philosophe, — que risquent d'égarer la masse confuse des faits constatés et le caractère également séduisant des hypothèses fort diverses que ceux-ci peuvent paraître autoriser, — de ne pas perdre de vue ces conclusions.

En pareille matière, l'unique méthode pour interpréter correctement les faits, est, si l'on ose ainsi parler, de les interpréter le moins possible et de ne s'ingénier à d'autre fin que de bien savoir ce qui est *donné*. Il faut se garder : et de subir la fascination des analyses et des synthèses souvent hâtives ou fantaisistes que prodigue une psychophysiologie incapable pour longtemps encore de fournir des descriptions à la fois minutieuses et fidèles; et de se laisser éblouir par les clartés prestigieuses de cette sorte de métapsychologie que des psychologues très positifs d'intention pratiquent sans scrupules à l'instar des psychologues métaphy-

siciens, entraînés qu'ils sont, selon nous, par l'exemple des physiciens, à qui une extrême hardiesse convient et réussit. — Banale déclaration de principes, dira-t-on peut-être; qui préconiserait aujourd'hui une autre méthode? — Nous espérons que si l'on veut bien suivre les considérations qui forment la première partie de ce travail, on ne contestera pas qu'il ne soit opportun de méditer sur les conditions d'une psychologie rigoureusement positive, et l'on ne nous reprochera pas d'avoir élargi notre sujet.

§ 1

Les physiciens, munis d'ailleurs d'une documentation expérimentale plus ample et pour l'ordinaire plus précise que celle des psychologues, n'entendent proposer, dès qu'ils s'élèvent au-dessus de la région du vérifiable, que des « hypothèses de travail »; on s'accorde à les approuver en ce point et c'est à bon droit, nous y insisterons. Mais les psychologues n'ont point à les imiter. Bien que ceux-ci opèrent dans un domaine où l'on acquiert peu de connaissances tout à fait exactes, et qu'ici même, malgré l'*Unmittelbarkeit* des faits dont on part, les généralités où l'on s'élève deviennent fatalement hypothétiques à un certain moment, il n'y a pas lieu, en psychologie, de forger de grandes « hypothèses de travail » se recommandant comme telles, ni surtout se recommandant de la même manière que les suppositions de même ampleur qui ont cours en physique. Peu importe en effet l'élégance et la commodité de conceptions sans autres qualités que celles-là, en une science où il ne s'agit plus proprement de phénomènes (*Erscheinungen*), mais de faits qui sont une seule et même chose avec l'aspect qu'ils offrent (*psychische Vorgänge*, *Erlebnisse*). Ces faits peuvent être beaucoup plus complexes qu'on ne pense; mais ils *sont* déjà tout ce qui apparaît nettement d'eux; de chacun, une partie peut ne point émerger au niveau de la conscience claire, mais, tels qu'ils sont donnés, ils sont de l'immédiatement donné, quelque chose derrière quoi il n'y a pas lieu d'imaginer quelque *noumenalen Vorgang*. Au reste, on aurait tort d'interdire au psychologue de construire, en plus des hypothèses qui lui sont indispensables pour créer le détail de sa science, des hypothèses d'ensemble analogues à celles que font les autres savants, si toutefois il ne les énonce

que sous la pression de l'expérience même, n'inventant jamais des idées qui auront à rejoindre les faits, mais laissant simplement les faits lui suggérer la formule de leur explication. Pense-t-il, par exemple, pouvoir attribuer aux faits psychiques une certaine existence et une certaine activité indépendantes, il a le droit de chercher à se représenter leur mécanisme général; le mécanisme, éventuellement, de l'action réciproque des faits psychiques et des véritables faits somatiques et cosmiques, — voilés, ceux de ces deux dernières sortes, par le mirage phénoménal, qui n'en trahit que médiatement l'existence et les relations; — le mécanisme, enfin, de la production des phénomènes, — c'est-à-dire des apparences que revêtent dans notre psychisme les faits extra-psychiques (somatiques et cosmiques) impressionnant nos sens, — par l'action combinée de ces faits inaccessibles en eux-mêmes et des lois de notre nature psychique.

Mais combien lourd est pour le psychologue l'honneur de n'avoir affaire qu'à de la réalité, et combien ce privilège risque d'être stérile! Si c'est un avantage pour une science que d'avoir un objet qui ne soit aucunement relatif, que de ne pouvoir imaginer que des hypothèses de signification réaliste, que d'être sûre, si seulement les lois essentielles de la logique sont appliquées à l'interprétation de faits bien décrits, d'étreindre la réalité d'une manière tout au moins approximative et non plus symbolique et subjective : il reste que la *vérité* d'une hypothèse de sens réaliste, si évidente soit-elle, est aussi invérifiable expérimentalement qu'est invérifiable l'*optimité* d'une hypothèse qui ne veut être que la plus élégante et la plus commode possible; il reste qu'en une science de la réalité l'erreur est chose plus grave que dans une science de l'apparence; il reste, enfin, que dans l'unique science de faits où l'esprit peut toucher du réel, il est moins bien outillé que dans toutes les autres pour se pourvoir d'une documentation sans reproche.

Il existe cependant trois sortes de raisons grâce auxquelles on peut croire que le privilège reconnu par nous à la psychologie n'est pas contrebalancé par les désavantages ci-dessus signalés.

Premièrement, dans les sciences où l'on n'a affaire qu'à des phénomènes, c'est-à-dire à un donné qui n'est déjà, lui-même, qu'un agrégat de symboles, il ne saurait être question que d'opérer une systématisation grandiose et commode du donné; ici aussi,

sans doute, on doit s'inspirer avant tout de l'expérience; mais comme elle ne fournit déjà que des symboles, l'expérience phénoménale n'est pas au fond d'autre nature que les principes les plus arbitraires dont on se servira pour en élaborer la synthèse savante : artifice de part et d'autre, là spontané et universel, ici réfléchi et divers suivant les écoles et les temps; d'un côté, de simples signes, aussi subjectifs que les théories auxquelles ils donneront lieu, de l'autre des théories dont la fin, — puisqu'on n'est point proprement dans la sphère du réel, — n'est que de satisfaire un besoin de l'esprit comme esprit, son invincible tendance à unifier. Et le rôle des principes, des hypothèses, augmente d'importance dans la mesure même où ce sur quoi l'on bâtit est plus dénué de réalité. En effet, moins la base d'un savoir est réelle, moins grand est l'écart de la valeur des faits étudiés et de la valeur de ce qu'on imagine pour en rendre compte; l'artificiel de ceci, fonction de l'artificiel de cela, rapproche l'invention réfléchie de l'esprit de la simple perception qui est déjà comme un artifice naturel. Mais on doit aller plus loin : ce qui n'est pas réel ne possède de valeur, en tant que perçu, qu'à un point de vue pratique ou esthétique; il ne donne vraiment lieu à de la science, il n'acquiert une valeur scientifique qu'en entrant dans des théories; et plus ces théories seront purement telles, plus elles seront de la science; en expliquant au mieux l'irréelle matière qui porta l'esprit à les imaginer, elles auront moins de mérite aux yeux du savant pour leur harmonie avec le monde donné, que pour la satisfaction procurée à l'esprit par le spectacle d'une telle harmonie qui l'harmonise avec lui-même; par nature et par destination elles tirent exclusivement leur valeur, en dernière analyse, de la fidélité avec laquelle elles répondent au besoin mental d'unification qui les suscite; elles sont en l'espèce l'important de la science, la science même; purs réflexes de l'intelligence réagissant sur les données de la perception, elles ont toute la perfection désirable si elles sont *des réflexes normaux à la nature d'un esprit bien constitué et bien informé;* élégance maxima, commodité maxima, sont ici des garanties suffisantes de vérité : où elles se trouvent, se trouve aussi toute la vérité dont il y ait lieu de parler. Y dénonce-t-on de l'arbitraire, peu importe; ce reproche n'arrêtera pas l'esprit s'il peut poursuivre sans obstacle son travail d'unification en un domaine où la question ne se pose pas de savoir si la

pensée est adéquate à une réalité, mais seulement si des apparences sont aperçues d'un point de vue qui les unifie. En dépit de la sujétion toujours étroite où se trouve, dans les sciences du phénoménal, l'interprétation des faits par rapport aux principes, lesquels d'ailleurs sont susceptibles de changer, c'est un grand avantage, pour elles, que d'avoir surtout à interroger la volonté de l'esprit, d'avoir en quelque sorte leurs conditions de vérité en elles-mêmes; mais, tout compte fait, cet avantage en est-il un? Le vrai nom de cette liberté spéculative quasi divine est peut-être esclavage, car l'esprit, ici, est enfermé en soi, derrière la double muraille de ses perceptions et des théories qu'il tisse en ne s'inspirant que d'une expérience subjective et de son désir immanent de l'unifier! Que ne donnerait-on pas pour être condamné à n'élaborer jamais d'autre science que celle des faits réels cachés derrière les phénomènes?

Bien différent est le cas de la psychologie. Dans cette science, la base n'est plus relative, et il n'est plus de règle d'élaborer des théories imposant à l'esprit, sur les données de l'expérience, des vues de l'esprit plutôt que des suggestions immédiates de l'expérience. Ici, nous voyons simultanément surgir de l'objectivité et dans le plan des choses à connaître et dans la région des principes permettant de connaître. Où les données sont inconstablement d'une absolue réalité, ne serait-il pas absurde de n'en vouloir faire qu'une synthèse belle et commode, mais que l'on se consolerait de savoir factice? En l'espèce, les principes seraient tout à fait vains si l'unification qu'ils opèrent était artificielle, s'ils n'étaient pas objectifs comme les faits qu'ils doivent expliquer; il faut qu'ils apparaissent comme immédiatement exigés par les faits dont on désire faire la théorie, mais le seraient-ils sans posséder la même objectivité que ces faits? Ailleurs, les principes n'ont d'autre fonction que d'expliquer ceux-ci à l'esprit; ici, au contraire, les faits doivent imposer des principes à ce dernier, et par nature ils ne sauraient lui en imposer vraiment que d'objectifs. Mais voici la plus curieuse des remarques où l'on est conduit en considérant les choses comme nous faisons. On prétendrait à tort que l'examen de l'intelligibilité intrinsèque des moyens d'unification à employer est exclusivement le fait d'une psychologie résignée à n'être que relative et symbolique, et qu'une psychologie véritablement réaliste

est obligée, par son souci même de tirer toutes ses explications de l'expérience, de se moquer de l'intelligibilité essentielle des conceptions dont elle se servira. Rien n'est plus faux; car la première de ces deux sortes de psychologie ne viserait pas à autre chose qu'à satisfaire l'imagination du philosophe, tandis que la seconde, convaincue, — si elle a conscience de l'intégralité de ses conditions, — de l'identité foncière du réel élémentaire et du logique, s'appliquera tout autant à peser l'intelligibilité des conceptions d'ensemble que peut suggérer l'expérience qu'à suivre de près celle-ci, puisant en cette dernière toute la matière de ses concepts explicatifs, mettant tous ses soins à lui rester fidèle, mais se demandant à chaque pas si c'est bien la logique qui veut qu'elle fasse, des données de l'expérience tout ce qu'elle en fait. La première des deux sortes de psychologie ne vise qu'à une intelligibilité illusoire, qui n'est que pour l'imagination, et dont la pureté n'est qu'apparente; la seconde, au contraire, dédaignant également les hypothèses représentatives dont la cohérence intrinsèque garantirait seule en dernier ressort le bon aloi de leur succès et les hypothèses abstraites dont la perfection toute dialectique ferait uniquement la valeur, vise, vise seule à une intelligibilité vraie, car seulement elle cherche la satisfaction de l'esprit dans une élaboration du donné où aucun élément, à l'exception des règles universelles de toute pensée, n'est ajouté au pur donné. Le souci de l'intelligibilité, dans les sciences psychologiques bien comprises, est entièrement subordonné à celui de la réalité, qui doit être, semble-t-il, asservie tout au moins aux exigences des règles essentielles de la logique, de la vraie logique, où il ne faut pas faire entrer les fantaisies dialectiques que l'on met trop souvent à son actif pour l'incriminer : où une critique myope ne veut voir qu'elle pour en médire, il y a généralement bien autre chose, à savoir des produits authentiques de la pure imagination. Au fond, le réalisme et l'esprit logique convenablement entendu coïncident, car la réalité est logique, et une logique en l'air est un non-sens. Nous pouvons donc dire, tout en maintenant que les sciences psychologiques doivent admettre un examen de l'intelligibilité intrinsèque des moyens d'unification employés, que le trait le plus caractéristique de ces sciences, c'est que le rôle de l'expérience y doit être *d'une plus grande importance qu'ailleurs* : il faut que l'esprit y sente

l'intelligence des faits lui venir comme d'eux-mêmes, il faut que l'intelligibilité des théories où il s'arrête à leur sujet lui paraisse plutôt constatée, rencontrée par lui à leur occasion, que produite par un travail propre des ses facultés.

Si donc il y a déjà une vérité *sui generis* dans les théories physiques qui sont de quelque ampleur, il n'y a pas encore de vérité au sens vulgaire et plein du mot, — au sens où il faut, en l'espèce, parler de vérité, — dans une théorie psychologique dont la portée n'apparaîtrait que comme universelle. Mais en revanche, tandis qu'en somme rien n'est fait en physique tant qu'on n'a pas découvert un point de vue susceptible de tout unifier, en psychologie au contraire, où le but n'est pas simplement de contenter un désir d'unité, où le mot vérité a un tout autre sens qu'en physique, les grands principes, d'une importance capitale ailleurs, sont ici chose secondaire comparés aux faits et aux conclusions partielles, modestes, où ceux-ci conduisent d'abord. Ici, loin qu'il convienne d'essayer des artifices d'unification avec l'arrière-pensée constante que celui de demain pourra fort bien ne rien avoir de commun avec celui d'aujourd'hui, et de s'ingénier, à chaque effort successif, pour unifier le plus possible, on peut et doit maintenir, ne vît-on pas comment les accorder, toutes les conclusions qu'imposent avec une force égale diverses catégories de faits. Il n'est certes permis à aucun savant de dénaturer les faits, mais le physicien peut plier les siens aux exigences de sa science qui est toute subjective, tandis que le psychologue, qui manie, lui, de la réalité, n'a pas ce droit. Dans les sciences non psychologiques, la perfection serait réalisée par une synthèse telle que l'accomplirait *un esprit d'une habileté infinie*; dans les sciences psychologiques, elle serait de voir les choses ainsi que les verrait *un esprit capable de les contempler comme elles sont*. A supposer que l'énergétisme soit la vraie physique, il en serait ainsi seulement parce que la physique entière pourrait être pliée au point de vue de l'énergétiste; mais si l'on s'apercevait que, très perfectionné, le mécanisme est d'un emploi aussi heureux, il faudrait dire que la vraie physique est aussi bien mécaniste qu'énergétiste et qu'une intelligence infinie les accepterait toutes les deux : pourquoi pas, puisque, du pur phénoménal, il ne saurait y avoir de principes nécessaires en soi, et que d'autre part le parallélisme des événements du monde phé-

noménal et des événements du monde réel qui le sous-tend n'empêche point le premier de ces deux mondes de former un système fermé, un système dont la science, vide de contenu réel, n'a de rapport intime qu'avec l'esprit qui veut penser ce système, et, pour le penser, l'unifier? Dans une intelligence omnisciente, il est extraordinaire à quel point pourraient ne pas se ressembler la science des réalités sous-jacentes à nos phénomènes et la vue d'ensemble la plus habile de nos phénomènes! Supposons à présent qu'il existe en psychologie deux grandes hypothèses également commodes et élégantes; il faudrait encore chercher laquelle correspond à la réalité, car ici, ce n'est plus comme en physique; une réalité est maintenant en jeu, et l'on ne peut plus parler de deux explications aussi légitimes. Ajoutons que cette recherche pourrait bien réussir, car si, même en une science comme la psychologie, le moyen d'abord indiqué pour choisir entre deux hypothèses est d'examiner laquelle permet d'unifier le plus de faits, il en est un autre encore, nous l'avons dit, employé partout par mille esprits qui souvent ne s'en doutent pas, et qui consiste à peser l'intelligibilité même des suppositions. Je ne sais si l'emploi de ce moyen, — qui, en tout état de cause, est toujours de mise en quelque mesure, vu que les exigences de la logique s'imposent jusque dans les démarches de l'esprit les plus bornées à des ambitions simplement subjectives, — je ne sais si l'emploi de ce moyen ferait pencher la balance pour l'énergétisme ou pour le mécanisme; s'il en était ainsi, ce serait seulement, en tout cas, pour ce que l'intelligibilité plus grande de l'un ou de l'autre lui ajouterait de simplicité, de beauté, ou, comme on dit, d'élégance. Mais il est certain que ce moyen peut servir où il s'agit de métaphysique et de psychologie; les idées d'esprit et de matière (cette dernière, à proprement parler, n'appartient pas à la physique, et quand le psychologue la mentionne en voulant dire autre chose que « phénomène », il use d'un concept métaphysique) ces idées et d'autres semblables ont des parties assez claires pour qu'on puisse, malgré l'obscurité du reste, tirer quelque chose de leur analyse; et dans ce cas, l'intelligibilité plus grande portant sur la conception d'une réalité, qui donc prétendrait qu'on ne ferait là que de vaine ontologie, qu'on imiterait seulement la logomachie des vieux dogmatiques? Où donc est l'empiriste qui n'applique point

inconsciemment les règles essentielles de la logique à un minimum de concepts ontologiques? Au reste, il est évident que si l'on peut attribuer une égale valeur à deux théories physiques réussissant également bien, on ne peut se satisfaire de deux conceptions psychologiques, historiques, sociologiques réussissant également bien. Dans le premier cas, on aperçoit dès l'abord qu'on peut accepter les deux partis; dans les autres cas, on se rend compte aussitôt *qu'il faut choisir*.

Ainsi, par état, le psychologue est dispensé de se livrer à un travail analogue à celui auquel se consacre de plus en plus le physicien; plus celui-ci est conscient des nécessités de sa science, plus il se sent astreint à faire appel à son imagination, à construire un monde d'abstractions, — dégagé ou non de souvenirs de sensations, ce point est encore affaire de goût, — qui sont un peu au monde phénoménal ce que les Idées platoniciennes étaient au monde sensible; quant au vrai psychologue, il semble n'avoir traversé la critique kantienne que pour en arriver à doter les faits psychiques de la réalité attribuée jadis à la substance, et il se sent plus tenu que jamais à attendre la vérité des faits mêmes; le moins scolastique a quelque chose, en définitive, de péripatéticien. Sans doute, il faut ici autant de force d'esprit pour savoir interroger les faits et les faits seuls, qu'il en faut pour manœuvrer adroitement dans l'abstrait en ces sciences non psychologiques où l'on doit toujours, à un certain moment, perdre tout à fait le contact du donné, mais c'est un bonheur incomparable pour le psychologue que d'avoir le devoir d'être plus obstinément expérimentaliste que tout autre savant, d'avoir pour centre de sa science non des idées mais des faits, des faits méritant la qualification d'*absolus*. Les idées que ceux-ci lui fourniront ne seront ni aussi nombreuses, ni aussi élastiques que les symboles explicatifs de symboles dont l'invention est la gloire du physicien, mais du moins la méthode à laquelle il est contraint le préservera, s'il a conscience de ce qu'il doit faire, de s'épuiser en tentatives d'imagination de succès aléatoire et risquant de ne lui apporter que des satisfactions aussi précaires que subjectives; il craindra, tout en les espérant, les idées générales, tandis que le physicien, lui, a pour office de s'entraîner à en inventer de telles. Le psychologue n'en a-t-il que peu? il s'en console, il augmente la masse de ses connaissances positives d'où

finiront par sortir de solides généralités; en attendant qu'il en possède d'une grande étendue, il sait que celles, plus modestes, où il s'est élevé, ont une valeur intrinsèque incontestable, tout à fait indépendante des théories de grande ampleur qu'il n'a pu encore élaborer.

Et voici où nous voulions en venir par une démonstration régulièrement conduite; il suit, de toutes ces considérations, que rien, à l'occasion d'un fait psychique normal, pathologique ou thérapeutique bien observé, ne saurait être opposé à une interprétation immédiatement suggérée à l'esprit de façon obvie; qu'aucun service d'ordre théorique ne doit être demandé en l'espèce à aucune conception psychologique *a priori*, fût-elle en apparence le plus pur produit de l'esprit positif, parût-elle la plus commode, la plus élégante, la plus séduisante pour une intelligence amie de la rigueur; que nul psychologue, enfin, n'est autorisé à contester une conclusion directement imposée par l'observation d'un fait psychique en se fondant, soit sur ce que le principe qui semblerait requis pour l'admettre telle que l'observation mène à la formuler n'est pas établi, soit sur ce que ce principe serait inharmonisable avec quelque vue *a priori* où se plait nécessairement, prétend-on, un esprit bien formé. — Or, n'est-il pas exact que nombre de psychologues, même parmi ceux qui se disent le plus positifs, se laissent aller à interpréter les faits psychiques normaux, pathologiques ou thérapeutiques au moyen d'hypothèses positives ou négatives qui rappellent celles des physiciens, — quand ce n'est pas celles des métaphysiciens, — sans être nantis pourtant des mêmes droits qu'eux à faire largement usage de l'imagination? Il valait la peine de montrer, dans la confusion des devoirs du psychologue avec ceux du physicien, la racine même du mal que causent, dans les sciences psychologiques, les idées préconçues; de dire pourquoi le rôle des théories doit être chez elles entièrement différent de ce qu'il doit être ailleurs, du moins en ce qui concerne les explications d'ensemble; d'établir rationnellement, enfin, le statut des sciences psychologiques, et de fonder sur ce statut la méthodologie qui leur convient. C'est en partie *parce qu'ils procèdent en physiciens*, que souvent les psychologues font, au lieu de bonne psychologie, de mauvaise métaphysique. Contre certains philosophes, nous devions prouver que le psychologue, s'il est bon observateur, a des

droits qui priment celui du plus habile dialecticien; s'il est des médecins qui, trop dialecticiens eux-mêmes, abusent de cette vérité, il est autant de philosophes soi-disant positifs qui ne la méconnaissent que trop.

Un second avantage, à peine distinct du premier, accompagne celui que nous venons de reconnaître à la psychologie en conséquence des liens tout spécialement étroits qui l'enchaînent à l'expérience.

De ce que l'unification des faits qui le concernent est la fin exclusive de la partie haute de sa science, il découle que le physicien, une fois sa théorie choisie, est strictement tenu de travailler à tout accorder avec elle; ou bien encore, ce qui revient au même, il doit chercher activement à concilier, dans un principe supérieur, des principes qui lui semblent également séduisants, tout en présentant entre eux une certaine opposition, comme celui de l'irréductibilité des diverses énergies à un seul type et celui de la conservation de l'énergie totale; un des principes qui lui servaient vient-il à le gêner? il devra s'ingénier pour s'en passer tout à fait. N'unifiant jamais que pour unifier, il peut s'arroger toutes ces libertés; il souffre s'il est réduit pour un temps à professer sur deux sujets voisins des théories qui vont mal ensemble, et pourtant il admet que deux théories également commodes, que deux principes premiers qui rendraient aussi bien compte de tout, seraient aussi vrais l'un que l'autre; il accepte à l'avance de ne pas retrouver grand'chose, éventuellement, dans son point de vue de demain, de celui dont il se sert aujourd'hui faute de mieux, mais toujours il attend anxieusement l'inspiration qui lui apportera, *du dedans en grande partie*, soit une théorie plus compréhensive que celle dont il est muni, soit un moyen de rendre celle-ci plus compréhensive encore, si elle ne l'est point assez. — Tout autre est le cas du psychologue, s'il est bon épistémologiste. Non seulement il attendra avec sérénité, *du dehors surtout*, comme nous le disions, toute lumière sur les groupes restreints de faits qu'il étudie successivement, confiant sans réserve dans les conclusions d'étendue limitée qu'ils imposent, bien résolu à affirmer ces faits sans modifier en rien la description qu'il en a dû donner ni leur interprétation obvie, malgré les difficultés suscitées, soit par la divergence apparente de leurs enseignements, soit par une anticipation de l'expérience qui

le fascine, nullement anxieux sur la valeur des résultats obtenus en dépit de l'absence de grands principes qui les justifieraient de haut et les harmoniseraient; mais encore il se moquerait, au besoin, de ne pouvoir espérer découvrir de tels principes; et s'il lui arrive d'en trouver de quelque ampleur qui reposent solidement sur des faits bien observés, aucun principe autrement fondé ne le fera douter des premiers, dont il usera avec autant de confiance que de ces conclusions plus modestes dont nous parlions plus haut; même il posera, le cas échéant, que les conflits les plus aigus qui surgiraient entre des principes également suggérés par des faits, seraient tout apparents, destinés sans doute à s'apaiser un jour à ses yeux; ne sait-il pas que, dans son domaine, les principes ne valent que par les faits, et qu'ils doivent former une harmonie réelle comme les données elles-mêmes qu'il élabore? Il ne saurait opposer, s'il connaît son métier, ni des principes aux faits, — cette démarche insensée est plus commune qu'on ne pense, — ni des principes à des principes, habitué qu'il est à n'appeler principes que des généralités fondées sur l'expérience même et à demander à l'expérience seule de répondre à cette question : « Comment procéder pour conclure de façon positive? » Il sait qu'une positivité définie *a priori* est illusoire, qu'on ne dit point aux faits ce qu'ils doivent être pour mériter devant l'esprit d'être appelés des connaissances positives, et que c'est aux faits qu'il revient d'apprendre à l'esprit ce qui est positif. Pourquoi le psychologue serait-il pressé d'unifier absolument en son domaine, puisque ici l'unification est chose secondaire, et que les artifices, qui ailleurs sont le principal, n'ont ici aucune valeur scientifique? Son savoir de demain ajoutera à son savoir d'aujourd'hui, il ne s'y substituera pas comme un point de vue nouveau à un qui s'est déprécié; ce qui est divergent s'harmonisera. Douter d'un seul principe reposant vraiment sur l'expérience serait, pour le psychologue, douter de l'expérience même, ou encore de l'harmonie, de l'unité du réel. C'est ailleurs, c'est dans la sphère du phénoménal, que la conciliation est toujours aléatoire, puisque l'esprit n'y fait que tirer de lui-même des artifices au moyen desquels il n'unifie pas autre chose, en somme, que des sensations, des symboles déjà! On peut affirmer que le réel est harmonieux, mais, que la totalité des symboles qui le recouvrent pour notre sensibilité soit susceptible d'une harmoni-

sation parfaite, voilà qui est irrémédiablement douteux; le psychologue sait que sa science est une, en droit tout au moins; le physicien philosophe sait qu'il ne peut savoir si sa science à lui est susceptible d'une unification complète.

Supposons qu'un psychologue pense devoir affirmer à la fois l'existence d'un correspondant physiologique de tout événement psychique, et l'existence de séries psychiques ou psychophysiologiques débutant par un fait psychique qui les déclanche; il devra patiemment attendre que l'expérience lui suggère le moyen d'accorder ces deux vérités que des observations nombreuses et consciencieuses l'ont contraint de reconnaître; mais en attendant, il sera fondé à user sans défiance des deux vérités, alors même qu'il n'apercevrait aucunement quelle théorie lui permettrait de les harmoniser; il voit déjà qu'elles ne sont point contradictoires. S'il est clinicien, à quelles actions ou omissions coupables il se laisserait entraîner en ne suivant pas ce conseil! Tout d'abord, combien déplacés seraient chez lui ces artifices d'imagination qui conviennent en matière de haute physique, où ce n'est que jeu manqué si l'on se trompe! Soigner des maladies mentales en s'inspirant avant tout d'hypothèses commodes, élégantes, séduisantes pour l'esprit, de théories susceptibles d'unifier magnifiquement les faits, ce serait tout simplement abominable. Le psychologue clinicien doit avoir au besoin l'esprit court, sous peine d'être un mauvais savant, pour le moins. Il a, — qu'il n'aille pas le méconnaître! — le précieux privilège de faire plus que d'autres de bonne besogne avec des principes encore non ou mal unifiés, tout comme le pédagogue d'ailleurs, ce qui n'est pas étonnant si nous avons raison de traiter des sciences psychologiques comme nous le faisons dans cet article. A sa manière, le physicien peut, il est vrai, assez souvent imiter le psychologue, mais toujours, en constatant son succès, le physicien qui est bon épistémologiste doit éprouver une sorte de surprise, car il n'a pas le droit, lui, d'affirmer à l'avance avec autant de fermeté que son expérience doit réussir s'il a bien opéré la déduction qui en a fixé le dispositif, ses idées directrices étant plutôt les filles de son esprit que de l'expérience; nous parlons, bien entendu, des hypothèses d'une certaine ampleur. — Et ceci aussi, il fallait le dire avec quelque détail, car combien de psychologues cliniciens (on pourrait parler d'autres cliniciens encore)

dédaignent certaines méthodes thérapeutiques qui pourtant ont fait leurs preuves, parce qu'ils sont entêtés de théories tout à fait *a priori* bien plutôt conformes à leur tempérament que recommandées par l'expérience; ou bien, parce qu'ils n'ont pas encore réussi à harmoniser, au moyen de bons arguments, une méthode qui cependant les tente et mérite de les tenter, avec une autre méthode qui semble contradictoire avec la première et qui leur réussit, ils se refusent obstinément à enrichir la liste de leurs procédés curatifs de quelques unités nouvelles, etc. Est-ce là avoir l'esprit scientifique? Ostwald a raison d'être Ostwald en physique, mais des psychologues cliniciens, — pour ne parler que de cette catégorie de médecins, — qui voudraient l'imiter, passeraient justement pour des esprits chimériques. La race des praticiens qui, appuyés sur des principes, défendaient au sang de circuler, n'est pas éteinte.

Montrons enfin un troisième avantage de la psychologie, et qui n'est pas le moindre. Cette science a droit à une très large indépendance par rapport à la physique; dans une certaine mesure, même, elle doit l'*ignorer*. Supposons qu'un physicien oppose « les droits souverains » du principe de la conservation de l'énergie à un psychologue qui se refuse à donner, d'un fait psychique quelconque, une interprétation matérialiste, alléguant qu'il lui faudrait, pour cela, fausser la description de ce qu'il a observé. Le psychologue est tenu, sans doute, de respecter *tout le détail* des lois physico-chimiques, mais il s'en faut, certes, que les théories, que les principes généralissimes superposés à ces lois par le cosmologue infèrent une adhésion comme celle qu'il est requis de donner à celles-ci. Et autant l'*Einbildung* domine justement dans les parties hautes de la physique, autant elle a peu de place dans les parties hautes d'une psychologie correctement édifiée. Si donc il était possible qu'un vrai conflit existât entre les deux sciences, il reviendrait à la psychologie, en dépit de l'apparence, de dire le dernier mot. Mais surtout, le physicien et le psychologue ne parlent pas d'un seul et même genre de choses, de sorte que l'on a tort d'imaginer entre eux de vrais conflits; on ne va pas assez loin lorsqu'on dit seulement qu'ils parlent deux langues différentes. Le premier, en effet, forge des principes destinés à faire, pour contenter l'esprit, de l'unité dans la région du phénoménal, du symbolique, dans la trame du voile dont se recouvre en notre conscience la série des

faits absolus, des faits inaccessibles constituant le vrai non-moi; et le second dégage, de faits qui sont ce qu'ils paraissent, les généralités objectives qu'ils imposent : les deux savoirs diffèrent *toto cœlo*, comme feraient deux univers. Le psychologue a donc le droit de dire au physicien : « Vous opérez, du moins quant à votre objet immédiat, dans de l'irréel, et, qui plus est, dans un irréel qui flotte au sein de mon domaine, dans un irréel qui, s'il est cosmiquement irréel, est réel d'autre part et véritablement objectif à titre de partie intégrante de la conscience, laquelle est, elle, de l'absolument réel, formant à ce titre une partie du vrai Cosmos. Le monde sur lequel vous exercez votre pensée est factice en tant que, par profession, vous en faites une sorte de chose subsistant en soi; il n'est réel que considéré au point de vue qui est le mien; vos théories les plus logiques restent factices, par conséquent; elles n'ont pas le même objet que les miennes, car nous considérons le même objet de deux façons si différentes que ce n'est plus le même, en définitive, qui nous occupe vous et moi; seul, quand je raisonne bien, j'atteins à une science du réel. Ce qui est objectif pour vous n'est que de l'illusoirement objectivé; vos théories les plus opportunes ne sont, de mon point de vue, qui est le seul absolu, que des constructions mi-logiques, mi-relatives et symboliques, subjectives en somme, sur des faits déjà subjectifs. Je fais, moi, à la lettre, de la science objective avec ces faits subjectifs, car ces faits, envisagés comme faits de conscience, sont dignes sans restriction d'être appelés réels; il n'en est pas ainsi de vous qui, par état — ce n'est point un reproche que je vous fais — visez à bâtir, avec ce qui n'est que des faits de la conscience, une science du monde qui est hors de la conscience. Je n'ai donc point à me soucier de vos théories en élaborant les miennes : je vais au réel; j'y vais seul; nous avons pour devoir, à certains égards, de nous tourner le dos. — Dans une *science totale* du monde, il y aurait incontestablement, analogue à votre physique en son détail, — car elle est en son détail un *symbolisme vrai*, — une théorie des vrais événements que traduisent à leur manière les phénomènes, et cette théorie s'accorderait avec la psychologie que je fais, puisque la première synthétiserait des faits tout aussi réels que ceux que j'étudie. Dans cette science totale, on expliquerait harmonieusement comment les faits cachés derrière les phénomènes engendrent les faits psychiques que sont

les phénomènes, ces pures traductions mentales de faits absolus que la perception n'atteint pas. Mais, dans cette science totale, les théories d'ensemble, les grands principes que vous risquez n'auraient, à la différence des miens, d'autre sort que celui-ci : on les considérerait simplement comme des faits psychiques s'expliquant tout entiers par une nécessité mentale, par le besoin de construire un système commode pour penser les phénomènes à titre de tout à part ainsi qu'il est si utile de le faire, à titre de monde pratiquement extérieur au sujet pensant; la question de la valeur absolue de ces théories, de ces principes, ne se poserait même pas. N'opposez donc, à mes assertions positives de toute sorte, ni votre principe de la conservation de l'énergie ni aucun autre du même genre; il ne valent que chez vous, où d'ailleurs il arrive qu'on les conteste, et sans que cela retarde vos progrès; mais ils ne sauraient valoir chez moi, qui ne parle pas du même monde que vous. Votre monde, c'est vraiment le monde subjectif, puisqu'il est le phénoménal; le mien, en dépit de l'apparence, est vraiment le monde *objectif*, une partie tout au moins de ce monde, puisqu'il est absolument réel, immédiatement saisi comme il est. Préférez-vous une autre formule? je dirai alors que moi seul je prends originairement le donné comme *il* se donne. »

Si donc il arrive, par exemple, que le psychologue ne puisse, sans interpréter les faits contrairement à l'expérience, adopter l'attitude matérialiste ou professer un parallélisme ennemi de toute interaction entre les séries psychique et physiologique, le physicien ne sera pas autorisé à l'accuser de faire de mauvaise psychologie. Au reste le physicien lui-même doit vouloir que la psychologie soit largement indépendante de sa science, car il serait jeté dans d'inextricables difficultés s'il lui fallait, soit ambitionner d'appliquer le principe de la conservation de l'énergie au psychique comme au physique, soit simplement concilier avec ce principe, entendu comme la loi du seul monde physique, l'idée d'un monde psychique tout à la fois intelligible en lui-même et astreint à ne présenter rien qui aurait comme correspondant, dans le monde physique, une violation du dit principe. Comme l'autre, le physicien a tout à gagner à la séparation du champ de la science en deux régions, l'une toute subjective, l'autre toute objective.

Mais peut-être le physicien fera-t-il l'objection suivante à notre

psychologue : « De votre propre aveu, ma science est dans son détail un symbolisme vrai, les lois que je pose sont parallèles à celles du monde vrai ; vous devez donc reconnaître que, dans la mesure tout au moins où mes théories générales sont liées aux lois que je formule, quelque chose d'absolument réel est contenu dans ces théories ; en conséquence, vous devez appliquer aux faits qui vous concernent des théories analogues à celles que je crois devoir adopter, les faits dont vous vous occupez formant un seul et même monde avec ceux qui sont voilés par le mirage phénoménal dont l'étude est mon objet ; et vous devez également, partout où nos domaines se touchent, prendre garde de ne rien avancer qui contredirait les principes dont je vis ». A ce discours le psychologue répondra : « Ne vous mettez en peine ni pour vous ni pour moi ; la question que vous agitez là concerne une science autre que la vôtre, autre même que la mienne pour une grande part, bien que la mienne, étant objective, ait une fenêtre ouverte sur cette science supérieure. Votre question concerne cette science totale du monde que nul n'achèvera et dont les premiers chapitres, s'ils peuvent s'écrire, exigent pour prélude l'élaboration naïve des sciences particulières construites chacune d'après ses exigences propres et sans qu'on escompte à l'avance les décrets de la science totale. Qui sait d'ailleurs si les principes que vous regardez comme si nécessaires, — bien qu'ils ne confèrent jamais à vos résultats la rigueur que vous vous obstinez à regarder *in abstracto* comme possible et de droit, — vous paraîtront aussi nécessaires demain, soit que vous les modifiiez, soit que vous fassiez enfin une part à la contingence ? Peut-être trouverez-vous un biais pour les garder en rendant moins choquant le contraste, qui vous frappe aujourd'hui, de votre explication de vos faits avec mon explication de mes faits ! Ou bien il vous semblera, ce n'est pas impossible, que vos principes ont le tort de traduire les vrais principes de manière à créer un désaccord factice entre nous ? Et si vous découvriez que votre confiance en telles et telles formules vient de ce que les causes qui vous feraient douter d'elles sont trop petites, trop peu accessibles à l'observation bien que réelles et agissantes pourtant, en sorte que vous verriez pourquoi vous ne voyez pas ce qu'il y a d'inexact en vos formules, dont alors le grand succès s'avèrerait comme artificiel et devrait s'expliquer autrement que par la soi-

disant vérité absolue de ces formules?... » Bref, la physique générale est sans armes sérieuses contre des convictions psychologiques bien fondées expérimentalement, et la plasticité de cette discipline autorise à supposer qu'elle pourra peut-être se transformer jusqu'à rendre impossible tout *casus belli* entre elle et la psychologie, qui se doit à elle-même d'être aussi raide que la physique doit être souple.

Mais mettons les choses au pis; supposons qu'il faille reconnaître que quelque chose d'absolument vrai se trouve au fond des principes de la physique qui paraissent fatalement antipathiques à la majorité des psychologues, et que ce vrai profond doive être considéré comme gouvernant le monde des « faits absolus », comme régissant par suite les faits psychiques, qui sont la catégorie des faits absolus perceptibles. Que faudrait-il conclure de là? Non point que le psychologue devrait se dédire, mais seulement qu'on doit chercher, ou attendre, un moyen d'expliquer comment ces principes se concilient avec les interprétations fournies en toute liberté et proposées de plein droit par le psychologue des faits qui le regardent. Après tout, la philosophie de la physique et celle de la psychologie n'ont pas épuisé l'examen des hypothèses vraisemblables sur la constitution intime du réel, ni réfuté toutes celles qui permettraient d'harmoniser une certaine extension métaphysique des principes de la physique avec les vues d'une psychologie qui revendique, en tant que science de faits au même sens que la physique est une science de faits, quelque indépendance, quelque titre à se développer sans s'asservir aux exigences du matérialisme ou d'un parallélisme complaisant à ce dernier. Le panpsychisme pourrait être ici de quelque secours, nous y reviendrons. — Quoi qu'il en soit, n'y a-t-il point apparence que le physicien s'exagère la portée des théories qu'il imagine, et que le psychologue, qui a déjà un pied dans la métaphysique, est assez bien fondé à douter que, dans le réel profond, les théories physiques aient pour correspondant des vérités qui leur ressemblent autant que les lois des faits absolus voilés par le mirage phénoménal ressemblent aux lois de détail de la physique? Laissons là les matérialistes, ne considérons que le parallélisme qui nie toute interaction entre les faits des deux séries. Dans ce système, si le principe de la conservation de l'énergie est sauf, à quel prix l'est-il?

D'abord, s'il était vrai, comme tel le soutient, qu'il y ait dans la série psychique de l'activité créatrice, serait-il possible que tout se passe, dans la série physique parallèle, de façon à ce que ce principe se vérifie? Réelle au même titre que l'autre série ou pur mirage, la série physique devrait, une fois ou l'autre, *donner un démenti expérimental* aux fidèles défenseurs du dit principe! Et que d'autres difficultés! Non seulement, dans l'hypothèse paralléliste, la plupart des faits de psychothérapie (voir plus loin) deviendraient inintelligibles et l'on devrait, pour les y plier, les dénaturer, mais encore il faudrait, pour maintenir l'hypothèse, recourir à la conception d'une sorte d'harmonie préétablie. Il ne répugne pas en soi de regarder comme indépendants l'un de l'autre, pris dans leur essence, l'audition d'un son et les vibrations de l'air, ni de faire correspondre à chaque vibration une sensation subconsciente, — bien que le choix du mouvement, qui n'est qu'une sensation, pour définir le monde objectif, soit plus qu'arbitraire; — mais comment s'expliquer que la première de ces sensations subconscientes suive, par exemple, dans la série psychique, une idée philosophique ou un souvenir olfactif, si l'on ne fait intervenir ici efficacement l'activité cérébrale? Comment s'expliquer qu'une sensation de douleur succède à la sensation tactile d'une piqûre d'aiguille, en n'invoquant comme cause de cette succession et du léger retard de la seconde sensation sur la première, que de prétendues lois purement psychologiques? Comment ne pas voir dans la piqûre même, quoi que ce soit qu'elle puisse être *in se*, la cause de ces deux sensations? Comment admettre que les concomitants physiologiques constants d'un raisonnement scientifique se produisent sous l'action exclusive des lois qui font suivre des faits physiologiques par d'autres faits physiologiques? Comment prouver que juste au moment où apparaît en moi une pensée dont tout me prouve que c'est un hasard extérieur qui la suscite, le concomitant physiologique de cette pensée doit apparaître de son côté en mon cerveau pour des causes dont le secret est, exclusivement, dans la nature de mon organe cérébral ou cérébro-spinal? Dira-t-on sérieusement qu'une pensée antérieure a dû amener cette pensée, et que le concomitant physiologique de celle-là a dû amener le concomitant physiologique de celle-ci? Ce n'est pas seulement la psychologie qui devient obscure avec le parallélisme, c'est

aussi la physiologie : toutes deux n'ont vraiment de sens que si leurs domaines sont mis en rapports réciproques. Et n'est-on pas amené, si l'on veut aller jusqu'au bout dans la voie paralléliste, à imaginer un ordre mental où jusqu'aux hasards de l'apparition des faits de conscience les plus évidemment inattendus, les plus liés à des circonstances sociologiques et cosmologiques seraient réglés par des lois psychiques, des lois bien nombreuses sans doute afin que tous les cas soient prévus? Et il faudrait penser que, symétriquement à ces lois, un nombre non moins grand de lois physiques et physiologiques a dû être établi, afin que leur jeu amenât toujours, dans les organismes doués de conscience, amenât juste au moment précis où un fait psychique quelconque apparaît dans le mental, un concomitant cérébral fait à la mesure de ce fait; et cela aussi bien dans les cas où il y a de l'étonnant, de l'absurde dans la succession des faits psychiques, que dans ceux où ils semblent se succéder intelligiblement. Où mettra-t-on, dans un tel monde, les symétriques psychiques des événements physiques qui ne paraissent s'accompagner de rien de ce genre? Osera-t-on loger en dehors de moi la pensée qui doit logiquement, psychologiquement expliquer une pensée que j'ai et qu'il est impossible de rapporter, comme un effet à sa cause, à la première? Non, il n'est pas de manière de faire renaître le paradoxe de l'harmonie préétablie qui soit plus bizarre, plus insoutenable que celle qui s'imposerait dans l'hypothèse paralléliste; celle-ci vaut l'hypothèse matérialiste.

Reste la doctrine de l'interaction, qui n'est pas claire de tout point, mais qui du moins ne renferme pas de quoi la rejeter dès l'abord et qui peut-être, rattachée à un panpsychisme discret, présenterait assez d'avantages pour qu'il fût indiqué de s'y tenir. Mais de quelque façon qu'on doive conclure, on ne peut accorder, au plus, qu'une valeur d'usage, et dans la physique seulement, aux grands principes de la physique, à celui de la conservation de l'énergie en particulier qui est surtout en question. Au reste, à mesure qu'on s'élève de l'étude de la matière à celle de l'esprit, l'applicabilité, l'utilité même de ce principe s'amoindrissent, il devient même de plus en plus *gênant*; comment, avec lui, expliquer l'évolution ascendante des êtres, leurs progrès en individualisation et en associabilité, que l'attrait de fins idéales paraît susciter? En creusant un peu l'idée de l'ordre psychique, on a peine

à la distinguer de celle d'un ordre moral au sens large de ce mot : que vient faire ici l'idée de la conservation d'une constante, dans un domaine où l'idée de quantité ne joue plus qu'un rôle tout à fait secondaire ? Mais voici qui est plus grave : si l'on renonce à tout artifice, il est impossible d'admettre que le psychique agisse sur le physique, dont il est incontestable qu'il doit requérir l'aide, sans que le principe de la conservation de l'énergie physique soit violé : les matérialistes ont raison en ce point ; mais si, comme il le semble bien, ils ont tort cependant d'être matérialistes, cela vaut-il encore la peine d'être paralléliste, d'être anti-interactionniste afin de sauvegarder un principe qui est ruineux, ruineux si du moins on lui accorde une valeur métaphysique comme celle qu'on veut communément lui attribuer ? Le philosophe conclura donc sans trop d'audace, s'il a pour lui le psychologue, que la part de vérité absolue qui pourrait éventuellement exister au fond du principe en question est fort vague, sans grande importance, que la proposition qui énonce cette vérité est de peu d'usage effectif, ce qui se conserve étant peut-être la somme d'un différencié de quantité changeante et des réserves de l'indifférencié, le différencié dont il s'agit n'étant d'ailleurs, sans doute, que du pseudo-matériel réductible à autre chose pour un véritable philosophe ; celui-ci soutiendra que si dans une certaine mesure ce principe se vérifie dans la sphère du phénoménal, il ne se vérifie à peu près que dans les parties basses de cette sphère, et que les deux raisons qui expliquent son succès de la façon la plus sûre sont : 1° la petitesse des ensembles sur lesquels portent nos expériences jointe à l'exiguïté de nos moyens d'observation ; 2° le fait que nous voyons mal le grand ensemble, l'univers. Plus savants physiciens, nous verrions probablement, collaborant avec des lois fixes au sein de ce qu'on nomme la pure matière, quelque chose qui ressemblerait en petit à cette contingence qui éclate aux yeux quand on considère les formes les plus élevées de l'être. Ne semble-t-il pas que certains travaux dus aux énergétistes font entrevoir déjà pour la physique une ère où le principe de la conservation sera démenti et cela d'une manière assez évidente pour que les mécanistes ne le puissent sauver en interprétant dans leur langage les expériences que les uns et les autres reconnaissent vraies ? Il ne s'agit pas de nier qu'il y ait des lois fixes, mais s'il en est, elles ne sont pas pour cela ce

qui explique nécessairement tout, et il n'y a pas identité absolue entre l'idée de lois fixes et celle de la conservation d'une même quantité de force. Nous prenons la liberté de ne pas discuter l'hypothèse d'une somme constante du physique empirique et du psychique, ce concept n'ayant aucun sens. Résumons-nous : il n'y a pas de raison valable pour défendre au psychique d'être actif dans son ordre ou dans l'ordre physique, ou au physique d'être actif dans l'ordre psychique, en se fondant sur le principe de la conservation de l'énergie, étant donné que le sort de la physique elle-même n'est pas subordonné à l'intangibilité de ce principe. Que la physique se serve, en attendant mieux, et en en réservant l'application à son domaine, des principes qui, tels qu'ils sont, lui réussissent! De son côté, le psychologue est libre; qu'il ne se règle que sur ses expériences, sur celles de ses laboratoires et de ses cliniques; sa science à lui l'exige et l'autre science ne peut le lui interdire.

Il faut toutefois dire encore un mot sur une difficulté que l'on ne peut manquer de soulever à part, bien qu'elle soit contenue dans celle, plus générale, qui vient d'être examinée. La psychologie est, dit-on, une science en partie *mixte*, car elle est en rapports très fréquents avec la physiologie et la physique; quelle besogne fera-t-elle donc, forcée qu'elle est à chaque instant de combiner du réel et du symbolique? La réponse est aisée. Dans la mesure où cette science fait appel à celles de la matière, elle n'est pas solidaire de celles-ci dans leurs parties hautes, philosophiques, dans leurs parties les plus subjectives; les faits matériels que considère le psychologue et les lois de ces faits dont il tient compte, n'ont rien à faire avec les grandes théories de la physique ou du moins se laissent facilement détacher de tout ce qui en elles est pure hypothèse : j'en appelle au témoignage des psychologues de laboratoire et de clinique. Or, derrière ces faits et ces lois il y a, nous l'avons dit, des faits vrais, des lois réelles que les lois énoncées par nous symbolisent avec une notable exactitude. Donc la psychologie, par où même elle n'est pas directement objective, l'est indirectement comme l'est la partie basse de la physique, à laquelle elle fait exclusivement appel dans ses chapitres intitulés « psychophysique » et « psychophysiologie ». N'oublions pas qu'il y a place en ces deux chapitres tout aussi bien pour l'étude de la

subordination du non-mental au mental que pour celle de la subordination inverse ; l'expérience les conseille également toutes deux[1].

Insistons pour finir sur cette pensée : quand même il y aurait de véritables conflits entre des principes infiniment séduisants, quels qu'ils soient, et l'interprétation obvie de faits bien constatés, le devoir du savant serait très clair, car, si surtout il s'agit d'authentiques réalités, c'est aux faits à servir de règle pour juger des principes. Et de quel droit déclarerait-on excellent de tout point, ou même simplement très commode, un principe qui deviendrait gênant dans un domaine autre que celui où on l'essaya d'abord? Le déclarer tout au moins de portée restreinte est la première obligation du penseur. A toute entreprise de la physique sur sa liberté d'action, la psychologie a le droit d'opposer son *veto* ; la première n'est aucunement fondée à exercer sur la seconde la tyrannie jadis exercée par la métaphysique. Bien que fort décrié, l'innéisme vit encore : l'arrière-pensée de beaucoup, lorsqu'ils soutiennent la vérité absolue et la portée universelle d'idées qui ne représentent, tout au plus, que *des vœux de leur entendement* avide de science facile et simplifiée à tout prix, me semble être que ces vœux seraient comme des principes de la raison !

Nous pensons avoir assez montré qu'une psychologie digne du nom de science est aussi légitimement indépendante de la physique de cabinet que de la métaphysique déguisée de ces méta-psychologues soi-disant positifs qui veulent lui imposer des idées ne s'imposant même pas rigoureusement à la physique (quoique nées d'elle cependant). Le psychologue est maître chez lui ; seul il habite le réel et prend contact avec de l'immédiatement donné ; bien conduite, l'expérience, chez lui, aboutit à de la science absolument objective et fournit tout à la fois des connaissances scientifiques que nulle autre science n'est autorisée à contester, — à moins que le psychologue n'ait commis la sottise de contredire une vérité d'expérience établie ailleurs, — et un commencement de métaphysique solide. Il était nécessaire d'établir ces divers

1. Donnons ici un exemple : on a beaucoup insisté, avec raison, sur la part de l'organisme dans la production des émotions, mais peut-on nier la répercussion physique des émotions qui sont morales de leur nature? Il est difficile, pensons-nous, de nier qu'il en existe de telles ; autrement, presque tout ce que l'homme pense et dit de ses sentiments et de leurs rapports serait absurde, et, en particulier, toute la littérature dite psychologique serait à mépriser.

points avant de traiter comme nous voulons le faire du mécanisme de la psychothérapie, et précisément l'étude de cette partie de la psychologie qui est la psychothérapie, est la plus propre à faire voir comment le psychologue peut faire usage avec sagesse et profit de l'autonomie qui lui appartient. On peut déjà prévoir que nous signalerons, dans un dualisme interactionniste relatif, le résultat obvie et l'esprit même d'une psychologie véritablement exempte de préjugés, fidèle, comme elle le doit, à l'expérience psychologique envisagée comme critère exclusif de vérité en l'espèce. Si nous pensons devoir, en métaphysique, modifier ce dualisme, en atténuer... dirai-je le scandale? au moyen d'une théorie panpsychiste, du moins maintiendrons-nous que, sur le terrain de la pure psychologie, il est aussi déplacé de se montrer panpsychiste que matérialiste ou paralléliste. Il ne faut pas fondre ensemble l'expérience et ce qu'elle suggère. Nous dirons en temps et lieu les avantages médicaux de la théorie ici proposée pour expliquer le mécanisme de la psychothérapie.

§ II

Distinguons pour commencer les quatre types de faits qui se partagent le domaine de la thérapeutique, en indiquant brièvement les *apories* fondamentales soulevées par les trois derniers, où le psychique joue un rôle, et surtout par les deux derniers, où ce rôle paraît être d'une importance spéciale. — Afin de ne pas étendre outre mesure le présent travail, nous ne considérerons guère, lorsque nous parlerons des maladies mentales, que les plus simples; aborder l'examen des autres nous obligerait à entrer dans des questions où il est encore trop difficile de faire la lumière. Les omissions qu'on pourrait être tenté de nous reprocher sont voulues; elles seront d'ailleurs sans inconvénient pour notre démonstration.

Un médecin administre de la quinine à un fiévreux et la fièvre tombe. Ce qui s'est passé est relativement intelligible : un agent physique a produit un effet thérapeutique physique. Et l'on espère à bon droit pouvoir comprendre dans une large mesure des faits de ce genre quand les sciences physico-chimiques seront plus avancées. Il est vrai qu'un point reste obscur et le restera probable-

ment toujours, au moins en partie : aucun remède n'agit exclusivement, dans un organisme, comme les forces ou les substances qu'on fait agir dans les laboratoires ; tout remède opère sans doute d'une manière analogue, mais il fait davantage : il a pour effet aussi, et le plus souvent pour effet principal, de stimuler l'organisme d'une façon bien différente de celle dont l'étincelle électrique, jaillissant dans un mélange d'hydrogène et d'oxygène, provoque leur combinaison, ou de celle dont l'acide chlorhydrique, versé sur du carbonate de calcium, détermine la production d'acide carbonique. En toute expérience, on le sait, la « nature achève » ce que l'expérimentateur n'a fait que commencer; mais quand le sujet de l'expérience est un être vivant, la nature semble, sous l'impulsion du stimulant, se mettre en mouvement avec des procédés que l'expression de « réaction pure » définirait avec insuffisance, se mettre en mouvement avec un entrain qui n'est pas simplement mécanique pour maintenir ou pour rétablir un état normal auquel elle tient, ou encore pour réaliser un substitut d'un tel état, — lequel état ne se laisse pas assimiler sans réserve à ces équilibres matériels que les éléments de la nature inanimée rencontrent plutôt qu'ils ne les recherchent. — Dans les impulsions qu'elle reçoit du dehors, la nature animée paraît surtout puiser de l'aide pour faire quelque chose qui vient d'elle, tantôt luttant contre ce qui lui serait nuisible, tantôt utilisant ce qui se prête à la servir, tantôt s'ingéniant pour s'accommoder de ce dont elle préférerait se passer. — D'autres points mystérieux nous ramèneront à celui-ci, qui donc ne pourra servir à faire évanouir toutes les difficultés du problème ici étudié; mais c'est un grand avantage déjà, si l'on peut les simplifier. Quoi qu'il en soit, comme ce qui se passe dans une thérapeutique où il n'y a rien de psychique est relativement homogène, comme le détail tout au moins des événements s'y réduit à des séries de faits physico-chimiques sans lacunes apparentes, rien ne paraît trop étrange encore dans cette première classe de faits thérapeutiques, les plus simples qui soient; ce sera donc, éventuellement, un gain réel si l'on peut rapprocher fort les autres de ceux-ci.

Les faits du second type offrent déjà bien plus de difficultés. Un aliéné traité par l'opothérapie orchidienne ou thyroïdienne éprouve une amélioration sensible. Ici le psychique est traité par un moyen

physique. Comme on connaît la sujétion du mental par rapport à l'organisme, on ne s'étonne pas trop de ce genre de médication; pour la science moderne, les maladies psychiques ne sont que des maladies physiques à répercussion mentale spéciale, c'est-à-dire produisant, au lieu de cet effet psychique qui s'appelle malaise ou douleur, des faits psychiques autorisant à parler de dérangement mental[1]. Pourtant, si l'on y regarde de près, on s'étonnera davantage qu'en face des faits du premier type. Ceux-ci évoquent peut-être l'idée de quelque chose de non matériel jouant un rôle dans l'organisme, mais ce quelque chose, qui certes excite l'intérêt du philosophe, reste masqué, demeure en somme négligeable aux yeux du physiologiste, tandis qu'ici, devant ce dernier même, deux choses qui s'opposent violemment et pourtant apparaissent unies d'une manière étroite, commandent une égale attention : d'un côté, un organisme où tout ce qui se passe semble exiger d'être expliqué par la nature de cet organisme et par celle de l'agent curatif matériel; de l'autre, une mentalité qui a une normalité à elle, une normalité où il est bien difficile de voir simplement l'expression de la normalité de son support corporel, une normalité qui se définit exclusivement par rapport *à la réalisation de fins idéales* telles que la pratique des méthodes scientifiques, la moralité, la sociabilité. Faut-il donc oser dire qu'un remède tout matériel peut indirectement, grâce à une sorte de coup de fouet donné par lui à un cerveau qui refuse de servir l'esprit dans la direction que veut suivre celui-ci, rendre à l'esprit la liberté de faire son propre office? En vérité, sauf à s'efforcer ensuite de rendre moins extraordinaire une telle conclusion, c'est bien à cette interprétation des faits du second type qu'oblige l'expérience : un coup de fouet physique donné à un cerveau l'a stimulé à se restaurer convenablement comme organe physiologique, et la restauration du psychisme

1. Les fausses douleurs sont du genre : dérangement mental. Souvent, on en vient aisément à bout en se disant : « Ce n'est que mental ». Sont-elles tenaces? souvent encore on les calme plus qu'à moitié en se disant : « Mon esprit n'est malade que parce que mon corps l'est, mais l'est d'une manière qui est sans rapport étroit avec ces douleurs. » Il reste alors à prendre certains soins, à observer certaines règles d'hygiène; cela suffit fréquemment. Pour les fausses douleurs morales, on est sauvé, d'ordinaire, si l'on arrive à se convaincre que leur cause directe est, non les idées qu'au premier abord on jugeait causes de la tristesse qu'on ressent, mais bien telle ou telle faiblesse, souvent curable, de l'organisme. Faute de penser ainsi, on augmenterait cette faiblesse, et par suite cette tristesse.

normal a été l'effet d'une première restauration toute biologique. A la lettre, le bon fonctionnement de l'organe cérébral comme organe et comme partie de l'organisme, se trouve être identiquement la condition même de la mentalité normale, en dépit de l'hétérogénéité des deux choses, des deux normalités. Nul doute que l'opothérapie orchidienne, qui réduit aussi le cancer, ou que la thyroïdienne, qui corrige le rachitisme, n'agissent sur le cerveau, quand elles améliorent son activité, tout à fait de la façon dont un médicament de la thérapeutique courante, digitale ou eau de Vichy, agit sur le cœur ou sur le foie. Comment donc se fait-il que l'opothérapie puisse faire pour ainsi dire d'une pierre deux coups, améliorer une fonction mentale comme telle en travaillant à améliorer un organe comme tel [1]?

Mais voici qui est plus obscur encore. Une entérite déjà longue cède à un traitement psychothérapique de quelques semaines pendant lesquelles, quotidiennement, un praticien psychologue remonte, une demi-heure durant, le moral d'un malade qui, bien souvent, ignorait que son moral eût besoin de soins. En ce cas, le physique est soigné par un moyen psychique : en travaillant à dissiper diverses préoccupations, en particulier des préoccupations de santé, alvines surtout, qui sont fréquentes en l'espèce, on agit sur le fonctionnement de l'intestin même. Ce que l'on sait et croit comprendre — combien trop aisément, nous l'avons vu, — de l'action du physique sur le moral, ne peut guère servir à éclairer le fait en question, car, bien que dans les deux cas il y ait action d'un système de forces sur un autre qui lui est hétérogène, l'observation nous montre bien plus souvent le conditionnement du moral par le physique que le conditionnement inverse, et la science ne dessine complètement le schème du mental que si elle l'accompagne d'un schème physiologique; celle-ci essaye-t-elle de construire le schème du pur mental, on sait avec quelle facilité elle verse dans la fantaisie pure, ainsi qu'elle le fait du reste quand elle veut aller trop loin dans la voie physiologique. On constate que des chocs psychiques ont pu causer des entérites curables par des procédés psychiques, mais cette causation n'est-elle pas aussi curieuse déjà que le sera la guérison de ces affections par

1. Ne pas oublier que ce n'est point la pensée, mais les événements physiologiques ayant lieu dans le cerveau, qui sont fonction du cerveau.

des moyens psychiques? Car enfin, le mal produit est physique, quelle qu'ait été sa cause, et des cas de ce genre ne sont pas plus clairs que d'autres où la cause du mal fut physique uniquement. On cite des cas d'amélioration rapide de fiévreux souffrant de maladies infectieuses par des procédés psychiques : la promesse, par exemple, à des soldats atteints du typhus, d'un long congé; voilà qui est plus concluant encore que ces mieux, simplement passagers souvent, que ressent un malade à l'arrivée du médecin. Mais reprenons notre premier exemple, plus intéressant parce qu'il présente une double influence, l'une morbogène, l'autre thérapeutique, du psychique sur le physique. On nous fait remarquer que l'action pathologique d'un choc psychique sur l'intestin de quelqu'un n'a été possible que grâce à une certaine faiblesse organique et surtout cérébrale chez le possesseur de cet intestin; ceci permet de renvoyer une partie de l'étude du fait considéré au chapitre des influences du physique sur le moral, et fait entrevoir, dans le succès du praticien procédant par des moyens psychiques, l'intervention d'une influence de ce genre; c'est évidemment grâce aussi à l'asthénie de son client que le praticien réussit par ces moyens à rendre meilleur le physique de celui-ci. Mais en dernière analyse il reste incontestable qu'il existe un certain conditionnement du physique par le psychique, conditionnement qu'il est souvent possible, sans doute, de réduire à un minimum, mais qu'on ne peut regarder comme illusoire et qui, parmi la multitude des faits de sens inverse, fait jusqu'à un certain point scandale dans l'état actuel de la science. Cliniquement, les deux sortes de faits sont aussi certains; philosophiquement, il n'y a pas de raisons pour s'étonner plus des uns que des autres, de même qu'il n'y en a pas plus pour refuser au psychique d'être cause dans son ordre que pour refuser au physique d'être cause dans son ordre. N'importe, les faits du troisième type sont plus obscurs encore que ceux du second [1].

1. Des faits comme celui que nous avons pris pour exemple montrent qu'il ne faut pas limiter au traitement des hystériques l'application des moyens psychiques, hypnotiques ou non (les premiers, nous ne le contestons pas, sont plus indiqués dans le cas de l'hystérie); nombre d'entérites en effet sont greffés sur la neurasthénie, et un traitement à peu près entièrement psychique en vient souvent à bout; d'autre part, les travaux de l'école de Nancy, ceux de Dubois, de Déjerine et de cent autres prouvent jusqu'à l'évidence la puis-

Avant d'aller plus loin, demandons-nous, sans chercher encore une réponse ferme à cette question, si ce qui est le plus mystérieux en chacun de ces trois types de faits ne s'éclaire pas un peu quand on les rapproche. Si le corps paraît prendre un intérêt actif au bien de l'esprit (cas 2), est-il très surprenant qu'il prenne déjà un intérêt actif à son bien propre (cas 1)? Et si l'esprit prend un intérêt actif au bien du corps (cas 3), n'est-ce point un indice que, d'une manière ou d'une autre, il est l'inspirateur des méthodes que suit le corps pour le servir lui-même (cas 2), et tout d'abord de ce que le corps fait dans son propre intérêt (cas 1), qui est l'intérêt... d'un autre que lui-même? Mais si les choses se passent ainsi en thérapeutique, comme les processus de celle-ci ne peuvent être qu'une imitation des processus suivant lesquels l'être qui se guérit s'est constitué, ne faut-il pas penser que l'esprit fit le corps pour s'actualiser par lui, que le cerveau ne travaille au bon fonctionnement des autres organes que pour être en état, grâce à leur aide, de travailler lui-même au service de l'esprit dont les fins seraient, au fond, celles de tout notre être? Cependant, s'il est vrai que l'esprit impose à tel point sa loi au corps, le faisant et le refaisant dans son intérêt à lui, n'est-ce point un signe, aussi, que, conformément d'ailleurs à l'observation scientifique, à peu près tout ce qui se passe en nous, au bénéfice soit du corps soit de l'esprit, doit se faire par le moyen d'un mécanisme physiologique? Car, après tout, le corps est toujours le serviteur indispensable, si indispensable qu'il en est tyrannique, et il ne peut obéir qu'en suivant les lois de sa propre nature, qu'en agissant mécaniquement. Quand sont établis des mécanismes suffisamment adaptés à leurs fins, l'esprit, qui a besoin qu'ils existent pour suivre sa voie à lui, — qu'ils assurent, — n'a plus à y intervenir pendant des périodes assez longues parfois, de sorte que tout se passe souvent comme si le parallélisme ou même le matérialisme était la vérité, comme si l'esprit n'avait été pour rien dans le montage des mécanismes; notre hypothèse explique bien jusqu'au cas où elle peut paraître oiseuse. En tout cas, on n'y saurait voir un danger pour la science positive, car elle impose au métaphysicien qui se croirait

sance de ce traitement dans des cas extrêmement variés, parmi lesquels il en est un grand nombre où la maladie heureusement traitée n'avait pas une cause névropathique.

le mieux fondé à préconiser un spiritualisme radical, de regarder comme la loi suprême du corps, comme une loi à laquelle il se soumet sans aucune interruption, celle dont la formule serait la suivante : se substituer le plus possible à l'esprit, faire le plus possible sans lui ses volontés le concernant ou concernant le corps, prendre en main toutes les affaires de ce génial infirme jusqu'à paraître avoir lui-même, en propre, toute l'intelligence du dieu intérieur dont il n'est cependant que l'instrument. — C'est ainsi, semble-t-il, que des faits psychothérapiques se ramènent en partie à des faits de thérapeutique physique; nous ferons voir bientôt que cela est possible avec les faits du type 4 comme avec ceux des types 2 et 3. Alors même que rien ne viendrait éclairer les faits du type 1, dont nous apercevons toute l'importance, nous devrions encore nous féliciter de savoir tout au moins qu'il y a une part considérable de thérapeutique physique dans les cas de psychothérapie. Sans doute, nous sommes forcés d'admettre qu'il y a, à côté d'un minimum d'action du psychique sur le physique, une action immense du physique sur le psychique, mais si les deux sortes d'influences, envisagées en elles-mêmes, nous semblent aussi étranges l'une que l'autre, la possibilité d'entrevoir de part et d'autre des séries de faits tout physiques enchaînés par des lois physiques, satisfait en nous l'esprit, les habitudes scientifiques; et il y a plus : en rapprochant les faits des types 2 et 3, l'idée s'impose à nous, sur le terrain de l'expérience même, *d'un esprit qui est servi par la matière parce qu'il lui commande*; les faits de ces deux types s'éclairent donc réciproquement et dès lors ceux du type 1 lui-même s'éclairent par eux sur celle de leurs deux faces qui n'était que ténèbres : de ceux-ci, qu'on retrouve au sein des autres plus complexes, la face claire était celle qui était tournée vers la physique et la chimie, l'autre, l'obscure, était celle où il apparaissait une trace de finalité; or voici que, dans des faits thérapeutiques plus étonnants que ceux du type 1, on retrouve des faits de ce type engagés dans des processus où l'esprit lui-même semble se servir du corps pour réaliser son propre bien ou celui du corps, subordonnant ainsi le procédé du type 1 à ceux des types 2 et 3, et, dans les cas les plus remarquables, celui du type 3 à celui du type 2 : dès lors n'est-on pas quelque peu autorisé à croire que grâce à une conception qui réserve intégralement les droits du mécanisme tout

en l'illuminant d'une théorie spiritualiste, on comprenait assez bien les faits ici étudiés? Tour à tour ce que fait le corps éclaire ce que fait l'esprit et *vice versa*.

Passons au quatrième type de faits; en l'étudiant, nous verrons se préciser encore la nécessité de tenir aussi fermement à une explication physiologique des faits psychothérapiques, et à la superposition d'un point de vue spiritualiste à cette explication. — Un psychiatre peut sembler soigner un psychisme malade par des moyens purement psychiques, sans qu'il se passe visiblement aucun changement physique concomitant chez son client. Celui-ci n'accusait, par exemple, que des obsessions, des tristesses vagues; le médecin converse avec lui plusieurs fois, et tout est fini. L'entériteux que nous considérions tout à l'heure avait des psychoses, sans s'en douter peut-être; il arrive souvent, à l'inverse, qu'un névropathe comme celui que nous considérons maintenant, souffre de misères physiques dont il ne parle pas au médecin ou dont celui-ci fait dédaigneusement abstraction. Or, très fréquemment, sans que ni l'un ni l'autre se soient préoccupés de ces misères, elles disparaissent en même temps que les psychoses, tout comme disparaissent des psychoses à la suite d'une médication physique d'un mal physique qui en avait amené; il semble même qu'un traitement tout psychique d'un psychisme malade puisse entraîner le départ de misères physiques qui n'étaient les effets, ni même les causes, des misères mentales traitées. Des cas de ce genre portent aisément à penser, et que, dans certaines limites tout au moins, la vie psychique jouit d'une véritable indépendance, et qu'il y a, même, un conditionnement du physique par le psychique beaucoup plus étendu et plus étroit encore que ne le font supposer les faits du troisième type. Alors même qu'il ne faudrait pas admettre ces deux choses sans de graves réserves, on ne saurait négliger d'en tenir compte : il existe d'une part des liens indéniables entre certaines idées, entre certains sentiments, entre certaines idées et certains sentiments, liens qui leur sont tout à fait propres et qu'on ne doit point méconnaître quand bien même le soma devait être invoqué pour expliquer le premier terme des séries psychiques considérées et la possibilité de l'existence de séries de faits psychiques en général; d'autre part, dans les faits d'hétéro-suggestion hypnotique, par exemple, la faiblesse organique présumable

de l'être suggestible, la dépression produite en lui par l'hypnose, la dépression supplémentaire réalisée éventuellement par la nature de la suggestion qu'on essaye, suffisent-elles à expliquer tout ce qui se passe chez le suggestionné? Le jeu logique de sa pensée n'est-il pour rien dans la manière dont il réagit? Non, il n'est pas possible de ne rien conserver de la thèse spiritualiste que certains psychiatres poussent jusqu'au paradoxe. Et si l'esprit a quelque vie indépendante au sein de l'univers, s'il est cause dans son ordre, en un monde où rien ne prouve qu'il y ait des cloisons étanches, de quel droit nier que le psychique agisse au moins un peu sur le physique? Il est moins difficile d'admettre un ordre d'action inverse, mais celui-ci même prouve la possibilité de l'autre; n'en fût-il pas ainsi, l'expérience oblige à affirmer les deux sortes d'action, et contre elle il n'existe pas d'arguments valables. Bref, il y a au moins assez de vérité, semble-t-il, dans la conception spiritualiste que conseille la considération des faits thérapeutiques du type 4, pour qu'on soit porté, par eux aussi, à édifier une théorie psychophysiologique où la notion d'esprit aurait le primat; et comme, ici, apparaît à plein la nécessité de reconnaître au psychique, puissant sur le physique, un haut degré d'autonomie, l'idée de celle-ci, jointe à ce que l'on sait de l'existence et du pouvoir du subconscient, contribue fort à confirmer et à illuminer l'hypothèse présentée plus haut : on entrevoit comment l'esprit peut être la source et le ressort de ce qui a lieu dans un organisme qui se forme ou se réforme : il peut être cela parce qu'il est, en soi, puissance de concevoir des fins et d'organiser des moyens; l'occasion se présente-t-elle de le voir vraiment agir, c'est de la sorte qu'il se révèle. C'est pourquoi, quand il est possible de ne plus parler que de l'esprit, tout devient aussitôt transparent, car l'esprit, ce n'est autre chose que la logique et la raison; malheureusement, l'occasion de parler de l'esprit seul, en psychologie, est trop intermittente; mais il n'importe, cette occasion se rencontre, et cela suffit pour qu'on ose introduire le point de vue de la finalité intelligente jusque dans l'interprétation des faits organiques les plus purement matériels en apparence s'ils le requièrent le moins du monde pour devenir intelligibles. La thèse de « l'esprit cherchant son bien », la plus intelligible *en soi*, paraît être, à la lumière des faits thérapeutiques du type 4, d'une

valeur réelle égale à son intelligibilité : pourquoi se défierait-on d'elle? pourquoi, au risque de ne plus rien comprendre aux faits, la repousserait-on au nom de préjugés suspects, je le crains, de remonter aux temps où l'on s'escrimait sur le problème assez artificiel de la « communication des substances »? — Il s'en faut, d'ailleurs, que la concession faite ici au spiritualisme entraîne une dépréciation des explications physiologiques; bien au contraire, sain ou non, l'esprit demeure pour nous toujours serf à certains égards du corps et de ses lois : le simple fait que nous constatons la disparition simultanée de psychoses et de misères physiques non produites par elles oblige à affirmer le rapport des premières avec des conditions physiques perceptibles ou non, et rien dans notre langage n'autorise à penser que nous reculons devant cette affirmation. Notre attitude, au reste, se précisera davantage encore dans les pages suivantes.

Au stade de notre recherche où nous sommes encore, nous ne pouvons savoir avec certitude si l'on peut concilier, de la manière que nous avons discrètement proposée, ce dualisme interactionniste relatif, ce physiologisme tout ensemble envahissant et réservé et ce monisme spiritualiste d'arrière-plan dont le rapprochement peut paraître étrange. Peut-être les formes frustes de ces trois points de vue sont-elles seules inharmonisables. Dans la recherche que nous abordons maintenant, nous observerons les quatre règles suivantes. Premièrement, nous suivrons de tout près l'expérience, celle des cliniques et des laboratoires de psychiatrie, sans nous soucier plus des théories de la physique générale que des systèmes métaphysiques. Secondement, nous viserons à éliminer l'irrationnel du domaine de la psychothérapie; — ici, l'irrationnel, c'est le dualisme grossier, mais qui ne doit pas être le seul possible, car un monisme absolu est-il soutenable et exista-t-il jamais? Troisièmement, nous pousserons l'explication physiologique le plus loin possible. Quatrièmement, nous ne ferons du point de vue panpsychiste, quelque fortement qu'il s'impose à nous, qu'un usage métaphysique.

Et d'abord, est-il exact que l'on fasse jamais de la psychothérapie purement psychologique? Dans les établissements pour névropathes où l'on passe pour en faire de telle, on se débarrasse

au plus vite des malades qui ont trop évidemment besoin d'un traitement physique et de ceux qui sont d'authentiques aliénés; on ne conserve que ceux qui peuvent paraître n'avoir aucune lésion, aucune infirmité même vague du système cérébro-spinal, ceux dont le cerveau seul, en d'autres établissements, serait incriminé et le serait pour des troubles jugés plus ou moins superficiels, faibles ou peu précis. Et comment prélude-t-on à la cure soi-disant toute psychique de ces malades dont on dit l'organisme cérébral ou même cérébro-spinal indemne sous prétexte qu'on n'y peut déceler aucune lésion? On leur prescrit un régime; on les soumet, par exemple, à la cure Weir-Mitchell; on les retient au lit pendant les premiers jours sans leur permettre d'autre aliment que le lait; puis on les suralimente. Bref, on les repose, on les désintoxique et on les tonifie; rien de psychique en tout ceci, car ce n'est pas, je suppose, sur l'impression morale que peut produire la prescription d'un tel traitement que l'on compte! Or il semble bien que ces préliminaires soient le plus souvent indispensables au succès des moyens prétendus purement psychiques qui seront ensuite employés.

Nous montrerons plus loin que jamais un médecin ne doit omettre entièrement l'emploi de procédés curatifs physiques. Dans tous les cas de psychasténie[1], en effet, même anodins, il y a quelque vice, sinon du système nerveux extra-cérébral, du moins de l'organe nerveux central, il y a asthénie de la substance cérébrale, spécialement de la partie la plus précieuse de celle-ci, l'écorce. Autrement, d'où viendraient les faiblesses manifestées par les facultés psychiques? Et cela est toujours d'une certaine gravité, car de cette asthénie doivent procéder directement des troubles psychiques divers consistant en de pseudo-troubles sensoriels ou en produisant de tels, et indirectement, vu le rôle joué par le cerveau dans le corps et le rôle joué par l'écorce dans le

1. Le concept de psychasthénie, entendu dans son sens psychophysiologique, paraît suffire pour désigner la cause de toutes les « psychonévroses », y compris l'hystérie; les effets de la faiblesse peuvent être considérables, et très bruyants, aussi nets aussi que ceux de ce qu'on nomme une lésion bien caractérisée: tout dépend de ce qui s'est affaibli. Nous ne nions pas cependant qu'il n'y ait des tares organiques spéciales à l'hystérie, comme le prouvent certaines gangrènes de la peau, mais il n'est pas impossible d'apercevoir dans une certaine asthénie du système nerveux l'origine principale de symptômes de ce genre, signes d'une faiblesse plus grande et plus localisée chez les hystériques que chez les neurasthéniques.

cerveau, des troubles sensoriels réels ainsi que de réels troubles organiques susceptibles également, comme le sont les pseudo-troubles sensoriels, d'amener des troubles psychiques nouveaux et variés. Le mal est-il quelquefois circonscrit dans les organes du cerveau? La question est encore insoluble, mais qu'importe à notre thèse que l'on ne puisse toujours accuser les nerfs, si l'on doit accuser le cerveau? Certains, n'admettant guère que des troubles du jugement[1] chez les sujets qu'ils traitent, se croient autorisés en conséquence à ne parler que de tares psychiques. L'erreur est grande, ou bien incorrect est leur langage, dont ils finissent par être dupes. L'expérience montre que chez les psychasthéniques tout au moins, c'est bien moins souvent la faculté de juger qui est atteinte, que la source commune d'énergie qui permet : d'une part à l'esprit de penser, de sentir, de vouloir comme il juge qu'il le faudrait faire sans défaillances; d'autre part au cerveau de bien diriger le fonctionnement de tout ce qui, dans le corps, est innervé; la même expérience montre que la force, — cérébrale aussi sans nul doute, tout comme celle qui sous-tend les activités moins nobles de l'esprit, — grâce à laquelle le jugement est possible, forme une sorte de réserve à part : sans cela, le psychiatre pourrait-il faire appel à la raison de son malade pour améliorer son psychisme? Mais serait-il vrai que le jugement fût chose purement psychique : comme ce n'est pas lui, le plus souvent, qui est troublé chez le psychasthénique, mais le vouloir, le sentiment, les opérations secondaires de l'intelligence, toutes choses dont nul ne nie l'arrière-fond physiologique, comme aussi il n'existe point de psychasthéniques dont la santé générale ne soit plus ou moins altérée et les sens plus ou moins mauvais, c'est bien à la « source commune d'énergie » dont nous parlions qu'il faut faire appel pour expliquer leur cas, c'est leur cerveau qu'il faut accuser. Le psychiatre qui raisonne avec eux ne leur refait pas le jugement, il les aide à se servir du jugement qu'ils possédent pour rectifier leurs sentiments, assurer leur vouloir, résister aux idées fixes, adopter des attitudes et des habitudes de pensées nouvelles; mais hâtons-nous d'ajouter qu'en ceci même il ne

1. Les observations qui vont suivre ne tendent nullement à rabaisser l'importance d'une action psychothérapique portant sur l'intelligence; nous sommes convaincus qu'il n'y a que deux facteurs explicatifs de ce qui se passe dans la mentalité humaine : l'intelligence pure d'une part et le corps d'autre part.

réussit que grâce à ce qu'il rééduque leur cerveau; nous verrons bientôt comment. — Pour les aliénés authentiques ils peuvent avoir le jugement tout à fait troublé, encore qu'on prenne souvent, chez eux, pour des troubles du jugement, des erreurs qui s'expliquent par des troubles purement sensoriels ou émotifs. Or est-il de règle qu'on soigne ces malades par des moyens tout psychiques? Ce serait indiqué, s'il fallait déclarer qu'où le jugement est altéré le mal est tout psychique! Sans doute, pouvant très peu pour les plus malades d'entre eux, on en est fréquemment réduit à prendre à leur égard, afin que le mal ne s'aggrave pas, des précautions d'un genre tout psychique, mais ce qu'on voudrait faire, et ce que malheureusement on ne peut pas faire, ce serait de leur appliquer une médication physique; ceux avec lesquels on peut encore utilement causer sont les moins malades, ceux précisément dont le jugement est le moins atteint. Des plus atteints, d'ailleurs, combien est grande la misère organique d'une manière ou d'une autre! Il est clair que les altérations véritables du jugement sont conditionnées par les pires lésions.

Etant donné les effets produits en retour sur le cerveau par le mauvais fonctionnement d'organes qu'il dirige mal, ou dont il a fait ou encore laissé s'accomplir la croissance de façon incorrecte, étant donné ce qu'on peut nommer les contagions internes et les effets diffus de toutes les intoxications qui se produisent en un point quelconque de l'organisme, — tout d'abord dans l'organe altéré, — il est à peu près aussi dangereux, en bien des cas, pour l'avenir tout au moins, que ce soient les conditions cérébrales de l'activité du jugement, ou celles de la solidité des associations, ou celles de l'activité sensorielle, ou celles de la bonne régulation des fonctions vitales qui soient atteintes, ou encore qu'un traumatisme ait eu lieu en tels et tels organes éloignés du cerveau : tout se tient dans le soma, et tout cela est également physique. En conséquence, l'on doit supposer l'existence de processus physiologiques sous-jacents aux cures soi-disant tout psychiques que certains psychiatres prétendent opérer; ce qui est malade physiquement ne peut être guéri, d'une manière visible ou non visible, que physiquement; « cérébral » ou même « cortical » n'est pas synonyme de « psychique pur ».

(La fin prochainement.) A. LECLÈRE.

SUR

L'INDUCTION EN MATHÉMATIQUES

Dans ma thèse sur la *Classification des sciences* (1898), j'ai montré que toute démonstration mathématique — je dirais aujourd'hui toute déduction — consiste à tirer d'une hypothèse une conséquence qui en *résulte*, mais qui n'y est pas *contenue*, attendu qu'elle est ou plus générale ou tout à fait hétérogène, qu'en outre le développement des sciences mathématiques va constamment du spécial au général, d'où il résulte qu'aucun syllogisme, qu'aucune combinaison de syllogismes ne peut rendre compte de la démonstration mathématique.

A la soutenance, M. Boutroux me demanda si j'avais à proposer une théorie de la démonstration. « Non, lui répondis-je. — Je ne puis pas vous reprocher, ajouta-t-il, d'avoir échoué là où Leibniz et Kant ont échoué avant vous. » Et la discussion s'arrêta là. Depuis, je crois avoir trouvé la théorie de la démonstration et du raisonnement déductif; je l'ai très imparfaitement esquissée dans l'*Année psychologique*, t. XIV (1908, paru en 1909). Le raisonnement, en général, n'est jamais analytique, mais synthétique et constructif. On ne démontre que des propositions « hypothétiques » au sens scolastique de ce mot; démontrer une proposition, c'est en *construire* la conséquence en partant de l'hypothèse. Il résulte de là trois gros paradoxes :

1° Il n'y a pas de syllogismes catégoriques; il n'y a que des syllogismes hypothétiques.

2° Le syllogisme n'est pas un raisonnement, mais un fragment, une articulation de raisonnement.

3° Il n'y a pas de logique formelle.

*
* *

Dans le même article de l'*Année psychologique*, j'ai indiqué que la généralisation en mathématiques se présente sous deux aspects.

1° Beaucoup de démonstrations se font d'abord pour un *cas spécial privilégié*, qui sert ensuite à démontrer le cas général. Ainsi on démontre le théorème relatif à la somme des angles d'un polygone d'abord pour le cas spécial du triangle, puis pour le cas général du polygone d'un nombre quelconque de côtés. C'est que, premièrement, le cas spécial privilégié présente, dans ses caractères propres, un moyen de faire la démonstration, et qu'ensuite il est possible d'y ramener le cas général.

2° La plupart des démonstrations se font sur un exemple. C'est que les opérations constructives, qui sont la démonstration même, ne peuvent être conçues, énoncées et exécutées que sur des objets concrets. Il faut une matière au raisonnement. En géométrie, il faut tracer des figures et y mettre des lettres. En arithmétique, on se sert souvent d'unités concrètes pour apprendre le calcul aux petits enfants : trois billes, quatre bâtons, etc., qu'on leur fait rassembler et séparer tour à tour, ou bien on les fait compter sur leurs doigts. Les anciens se servaient de jetons ou de petits cailloux (calculi). Le calcul sur des nombres abstraits n'est possible qu'à l'aide de chiffres, signes individuelset concrets, par suite maniables, des nombres abstraits. L'algèbre ne s'affranchit de la considération des nombres qu'au moyen de symboles concrets, qui permettent d'écrire leurs relations et d'effectuer les transformations de formules.

Il est entendu que la démonstration arithmétiqne faite à l'aide de nombres déterminés pris pour exemples est valable pour des nombres quelconques, pourvu qu'on ne se soit pas appuyé sur la valeur absolue de ces nombres, puisque cette démonstration pourra toujours être répétée sur d'autres nombres. — La démonstration algébrique est valable quelle que soit la valeur des symboles, puisqu'on a pu la faire sans supposer à ces symboles aucune valeur déterminée; les mêmes opérations constructives s'exécuteront avec le même résultat quelles que soient les valeurs numériques ou les expressions algébriques plus ou moins complexes par les-

quelles ces symboles seront remplacés. — Il n'est pas de géomètre qui ne distingue constamment et avec une parfaite netteté les éléments généraux énoncés dans les hypothèses, les définitions et les théorèmes déjà connus, des éléments individuels des figures qu'il considère [1].

La raison de la généralisation, c'est que, les éléments individuels des figures, nombres et formules n'intervenant pas dans le raisonnement, la conclusion en est indépendante. Cette raison n'est pas explicitement formulée d'ordinaire, parce qu'elle est commune à toutes les démonstrations; elle l'est quelquefois, lorsqu'il est utile de signaler à l'attention que la limite entre les caractères généraux et les caractères individuels de l'exemple se place plus loin ou plus près qu'on ne serait tenté de le croire. Pour démontrer qu'une parrallèle à un côté d'un triangle divise les côtés opposés en segments proportionnels, on suppose qu'il existe une commune mesure entre les segments de l'un des côtés; on remarque ensuite que la démonstration est indépendante de la grandeur absolue de la commune mesure, et qu'elle est par conséquent encore valable si la commune mesure est infiniment petite. Dans un cours élémentaire de mathématiques, c'est la première fois qu'apparaît la légitimité du passage à la limite.

*
* *

Toujours dans le même article de l'*Année psychologique*, j'ai discuté cette opinion de M. Poincaré que la généralisation en mathématiques s'opère toujours au moyen du *raisonnement par récurrence*, dont le principe est, selon lui, un *jugement synthétique a priori*, et dont « on ne saurait méconnaître l'analogie frappante avec les procédés habituels de l'induction » (*Science et Hypothèse*, I, VI, p. 24).

1. L'habitude de ne jamais perdre de vue cette distinction est une partie de l'éducation mathématique. Je me souviens de mon étonnement lorsqu'élève de 4e, mon professeur me dit un jour : « Le triangle que vous avez tracé n'est pas quelconque, il est isocèle. » Je lui répondis : « Un triangle quelconque peut être aussi bien isocèle que non isocèle. » Mon professeur se fâcha. Il eut tort; il devait me dire : « Il est imprudent d'associer dans votre esprit la propriété que vous voulez démontrer à l'image d'un triangle isocèle, car elle pourrait ne pas vous venir à l'esprit quand vous en aurez besoin à propos d'un autre triangle ».

*
* *

M. Luquet, dans un travail sur l'*Induction en mathématiques* (*Rev. phil.*, sept. 1910), s'est visiblement inspiré des articles que je viens de rappeler [1]. Il s'est même servi de mon exemple de raisonnement par récurrence :

$$(1 + \alpha)^n > 1 + n\alpha$$

α étant un nombre positif, n un nombre entier égal ou supérieur à 2. C'est son droit; les exemples sont à tout le monde. Incidemment, je dirai ici la raison qui m'a déterminé à le choisir. La forme du raisonnement par récurrence est la suivante : On démontre qu'une proposition, dès qu'elle est vraie pour un nombre quelconque n, est encore vraie pour $n + 1$; on la vérifie pour un nombre déterminé; on en conclut qu'elle est vraie pour la série croissante des nombres entiers à partir de ce nombre inclus jusqu'à $+ \infty$. La plupart des mathématiciens, entr'autres M. Poincaré, en énonçant cette forme de raisonnement, supposent que ce nombre déterminé doit être le nombre 1. D'autres, parmi lesquels M. Couturat (*Principes des mathématiques*, p. 55), disent le nombre zéro. Pour montrer que ce peut être n'importe quel nombre, j'ai choisi un exemple où c'est le nombre 2 (dans le cas $n = 1$, il n'y a plus inégalité mais identité). Pour être complet, il faudrait ajouter que, si l'on démontre qu'une proposition, dès qu'elle est vraie pour un nombre quelconque n, est encore vraie pour $n - 1$, et si on la vérifie pour un nombre déterminé, elle est vraie pour la série décroissante des nombres entiers à partir de ce nombre inclus jusqu'à $- \infty$.

*
* *

Faut-il voir dans les diverses formes de généralisation ci-dessus mentionnées des cas d'induction en mathématique? je ne le pense pas. A ce compte, toute démonstration, et même tout raisonnement

1. Il est fort agréable de retrouver ses propres idées dans les écrits des autres et de s'apercevoir qu'on fait école; seulement on voudrait bien être nommé.

serait une induction : les mathématiques ne seraient plus des sciences déductives, et il n'y aurait plus de raisonnement déductif [1].

Il importe donc, avant tout, de définir avec précision ce qu'il convient d'appeler déduction et induction. C'est ce que M. Luquet ne me semble pas avoir fait suffisamment. Il reconnaît que la déduction ne se réduit pas au seul syllogisme, à l'application d'une formule générale à un cas particulier. « Nous prenons le mot déduction dans le sens d'enchaînement logique de propositions dans lesquelles la conclusion découle des prémisses en vertu du seul principe d'identité et de ses corollaires... Il nous suffit de préciser ici le sens que nous donnons au mot déductif » (p. 262, note). Il faut, en effet, renoncer à appeler déduction le raisonnement qui va « du général au particulier », puisque les mathématiques, qui sont assurément déductives, procèdent constamment du « particulier » au général. Mais, pour être conséquent, il fallait aussi renoncer à appeler induction tout passage « du particulier au général » [2]; or M. Luquet continue à identifier induction et généralisation.

Ce qui caractérise le raisonnement déductif, c'est que la conclusion est construite exclusivement à l'aide d'opérations *logiques*, en vertu desquelles elle est nécessairement vraie et ne peut être contestée sans absurdité. Lorsque la démonstration est directe, elle fait en outre apercevoir la raison intelligible de la conclusion. La démonstrationin directe ou réduction à l'absurde ne manifeste pas la raison intelligible de la conclusion ; elle est néanmoins déductive, parce qu'elle ne comporte que des opérations logiques, et montre l'absurdité qu'il y aurait à contester la conclusion.

Ce qui caractérise le raisonnement inductif, c'est que diverses constructions ou hypothèses sont également possibles en partant des mêmes données, hypothèses entre lesquelles on décide au moyen d'une constatation *empirique*. D'où il résulte que la conséquence n'apparaît pas comme logiquement nécessaire ; on pourrait

1. Sauf toutefois les raisonnements qui ne comportent aucune généralisation. La nouvelle logique déductive que je propose rend compte, pour la première fois, des déductions qui concluent l'individuel et le concret, comme celles d'un juge d'instruction ou d'un Sherlock Holmes.

2. J'écris ces expressions traditionnelles entre guillemets, parce qu'elles me semblent détestables, et que j'ai depuis longtemps renoncé à les employer pour mon compte. *Particulier* ne peut se dire rigoureusement que de la forme des propositions et s'oppose à *universel* et non pas à *général*.

la contester sans absurdité; mais on ne peut la contester sans se mettre en désaccord avec quelque fait.

Le raisonnement inductif est constructif comme le raisonnement déductif, mais tandis que toutes les opérations constructives du second sont logiquement nécessaires, celle du premier contiennent toujours quelque part d'arbitraire, tant que l'expérience n'a pas décidé. Il peut d'ailleurs y avoir des analogies et des ressemblances plus ou moins profondes entre les opérations constructives de l'un et de l'autre raisonnement; on peut trouver à faire des rapprochements plus ou moins ingénieux entre telle démonstration et la méthode de concordance, entre telle autre et celle de différence; cela ne suffit pas pour qualifier induction un raisonnement qui est déductif.

Il n'y a pas d'induction en mathématiques, puisqu'elles ne s'appuient jamais sur des constatations empiriques.

*
* *

Cependant on donne ordinairement le nom d'*induction mathématique* ou d'*induction complète* au raisonnement par récurrence. Certes il ne se compose que d'opérations logiques; la vérification concernant un nombre déterminé, 1, zéro ou quelque autre, n'a rien d'une constatation empirique, car elle consiste à reconnaître qu'en faisant $n = 1$ on obtient une identité. C'est donc un raisonnement déductif. Examinons les analogies qui l'ont fait prendre pour une induction. Nous allons voir qu'elles sont bien superficielles, sinon tout à fait illusoires.

Selon M. Poincaré — qui se garde bien de confondre le raisonnement par récurrence avec l'induction — ce qui rappelle le procédé inductif ce n'est pas la démonstraiion par laquelle la propriété en question, supposée vraie pour un nombre entier quelconque n, est transférée à $n + 1$, mais la série de syllogismes « disposés en cascade » par laquelle, après l'avoir vérifiée pour le nombre 1, on la transfère à 2, puis à 3, et enfin, comme il n'y a pas de raison pour s'arrêter, à la série infinie des nombres entiers positifs. « Cette induction n'est possible que si une même opération peut se répéter indéfiniment. » (*Sc. et Hypothèse*, I, VII, p. 28.)

Pour qu'il y eût là une analogie avec l'induction, il faudrait que

celle-ci reposât sur la répétition de successions ou coïncidences similaires, et consistât à prolonger dans l'infinité du temps les lignes d'un ordre dont le dessin s'aperçoit dans les étroites limites d'une expérience humaine. Il n'en est rien. La répétition peut produire une habitude d'esprit, une attente, quelque chose comme ces « consécutions empiriques » qui, selon Leibniz, imitent et remplacent le raisonnement chez les animaux et dans l'expérience vulgaire de l'homme. Si cette attente est souvent satisfaite et jamais déçue, la répétition justifie une croyance, dont la probabilité croissante peut devenir *pratiquement* indiscernable d'une certitude. Ceci n'a rien de commum avec le raisonnement inductif, pour lequel deux faits identiques n'ont pas plus de valeur qu'un seul fait, car le second n'apprend rien de nouveau. Les quatre méthodes du raisonnement expérimental consistent à comparer des faits différents.

Selon M. Luquet, c'est au contraire dans la démonstration qui transfère à $n+1$ la propriété supposée vraie pour un nombre quelconque n que se trouve « l'équivalent absolu de ce qu'est dans les sciences concrètes la forme du raisonnement expérimental qu'on appelle, après Stuart Mill, méthode de concordance. » — « En montrant que, si la propriété est vraie pour n, elle l'est aussi pour $n+1$, je montre que ce n'est pas à l'élément individuel (la valeur n) que la propriété est attachée, puisqu'elle est liée également à la valeur $n+1$. Dès lors, si la propriété n'est pas attachée à l'élément individuel de la quantité, elle ne peut être attachée qu'à son élément général et par suite j'ai le droit de la généraliser » (p. 264-5).

Pour qu'il y eût analogie avec la méthode de concordance, il faudrait que la propriété en question fût *reconnue vraie* pour le nombre n, qu'elle fût ensuite reconnue vraie, et d'une manière indépendante, pour $n+1$, qu'enfin la comparaison de n et de $n+1$ permît de reconnaître que ces deux nombres n'ont aucune autre propriété commune que d'être des nombres entiers consécutifs; toutes choses impossibles puisque n n'est pas un nombre déterminé. Et s'il en était ainsi, la vérification de la propriété pour un nombre déterminé, zéro, 1, 2 ou quelque autre, ne serait pas utile pour assurer qu'elle est vraie de tous les nombres entiers.

On voit combien nous sommes loin du raisonnement par récurrence. D'abord le nombre n est un nombre entier *quelconque*, c'est-

à-dire qu'on ne lui attribue dans le raisonnement aucune valeur absolue ; ensuite la propriété n'est pas reconnue vraie, mais supposée vraie pour le nombre n ; enfin elle n'est pas reconnue vraie pour $n + 1$, mais il est démontré que, *si* elle est vraie pour n, il suit de cette supposition qu'elle l'est encore pour $n + 1$. Il n'y a dans tout cela aucune distinction entre l'élément individuel et l'élément général des nombres n et $n + 1$.

*
* *

Je ne parlerai pas de l'assimilation faite par M. Luquet de la réduction à l'absurde à la méthode de différence ; je ne parviens pas à saisir sa pensée. Cette assimilation, d'ailleurs, n'est pas complète, car dans la méthode de différence, dit-il, « la proposition accessoire dont la fausseté servira à établir la vérité de la proposition en question n'est pas la contradiction de cette proposition, mais simplement une proposition différente ». Je ne reconnais plus ici la méthode de différence, ni même aucun raisonnement, car, pour démontrer une proposition par la réfutation d'une autre, il faut de toute nécessité qu'elles soient rigoureusement contradictoires entre elles.

*
* *

Nous pouvons conclure de tout ceci, non seulement que les mathématiques ne font aucun usage du raisonnement inductif, ce qui va de soi, puisqu'elles ne font pas de constatations empiriques, mais encore qu'aucune forme de déduction mathématique ne présente avec l'induction une analogie suffisante pour justifier le nom d'induction mathématique [1].

1. Dans une note finale, M. Luquet cite comme propre à faire « toucher du doigt la parenté et la différence de la méthode de concordance et de la démonstration logique directe en mathématiques, la démonstration *physique* donnée par Archimède du rapport des aires de la cycloïde et de son cercle générateur ». Nul n'a jamais considéré comme démonstrations les solutions empiriques de problèmes mathématiques. C'est proprement une induction par la méthode de différence : les deux figures, cercle et cycloïde, ayant été découpées dans des feuilles de même métal, homogènes et d'épaisseur constante, si l'une pèse 1,

l'autre pèse 3. Comme il ne subsiste que deux propriétés différentes, l'aire et le poids, il faut nécessairement les rapporter l'une à l'autre.

C'est la quadrature de la parabole qu'Archimède a déterminée empiriquement au moyen de la balance. Il n'est pas question de cycloïde avant 1615. « Le feu P. Mersenne, minime, fut le premier qui la remarqua environ l'an 1615, en considérant le roulement des roues; ce fut pourquoi il l'appela *la roulette*. Il voulut ensuite en reconnaître la nature et les propriétés; mais il ne put y pénétrer » (B. Pascal, *Histoire de la roulette*). Mersenne en proposa l'étude à divers mathématiciens. L'aire en fut déterminée par Roberval en 1634, puis par Fermat en 1635. Il paraît que Galilée l'aurait trouvée empiriquement par la balance, imitant le procédé d'Archimède (voir aussi *Suite de l'histoire de la roulette* et plusieurs autres petits écrits dans les œuvres de Pascal).

E. GOBLOT.

REVUE GÉNÉRALE

LE PROBLÈME TRANSFORMISTE

« Lamarck, Darwin — dans ces deux noms est concentrée toute la théorie de la biologie moderne, c'est dès l'apparition des œuvres de ces biologistes que doit dater la biologie scientifique », dit-on, et on demande : n'est-ce pas en effet dans ces théories qu'on doit chercher l'unité de la nature vivante ?

L'être vivant que vous êtes et la masse protoplasmique, dont vous observez les mouvements sous le microscope, ne présentent pas seulement le champ d'action de mêmes lois physiques, chimiques et biologiques, ils forment aussi des éléments d'une même série chronologique, le ver qui creuse la terre et l'homme qui vole au ciel auraient eu dans les nuages des temps écoulés des ancêtres communs. Il y a une parenté effective entre les divers groupes du règne animal et du règne végétal — tel est le point principal des théories transformistes, connues sous le nom de lamarckisme et darwinisme.

Le transformisme a une grande bibliographie, il ne s'agit pas ici d'en donner une revue critique, nous voulons seulement signaler quelques critiques récentes et examiner aussi quelques preuves du transformisme fournies par la biologie expérimentale.

Quels sont les faits sur lesquels se base le point de vue qui affirme la convergence des formes vivantes dans le passé ?

Le système même de classification des êtres vivants, dit-on, montre qu'on pense à une parenté entre les divers organismes ; on réunit ceux-ci en groupes et les groupes sont rapprochés entre eux ensuite, mais il est souvent difficile de tracer les limites entre les embranchements, c'est pourquoi on est amené à chercher un lien commun entre ceux-ci dans un passé lointain.

Les documents connus de la géographie des formes vivantes, de l'anatomie comparée et de la paléontologie paraissent appuyer cette manière de voir.

Mais comment s'explique alors la diversité des formes ? Le darwinisme suppose deux facteurs suivants : la variation (ou fluctuation) des caractères des organismes et la sélection naturelle.

Si l'on mesure un caractère des formes appartenant à la même

espèce, on obtient des nombres qui varient d'une manière régulière autour d'un chiffre moyen. Tous les organismes ne pouvant pas subsister ensemble, ce sont les plus adaptés aux conditions extérieures qui l'emportent sur les moins adaptés dans la lutte pour l'existence, il se fait ainsi parmi les organismes qui varient une sélection naturelle. Grâce à ce facteur et à la variation les caractères des formes vivantes changent peu à peu, après une période assez longue un organisme peut changer de telle manière, qu'il montre en comparaison avec sa forme d'origine une différence égale à la différence que nous constatons entre les formes appartenant aux divers groupes du système de classification.

Mais d'après cette explication on peut comprendre seulement l'atténuation ou l'accentuation d'un caractère et quelquefois l'apparition d'un nouveau caractère, les appareils avec une structure complexe restent inexpliqués. Le darwinisme a, comme le dit M. G. Wolff, introduit la notion de la différentielle dans la biologie, mais l'intégration, la somme des grandeurs simples, comme la différentielle, ne fournit pas un résultat qui a une structure complexe, c'est pourquoi les appareils compliqués et accusant une certaine régularité doivent être supposés comme tels dès le début du développement, on suppose alors comme expliqué ce que l'on veut expliquer.

Si la forme vivante varie, la sélection naturelle élimine seulement les organismes non adaptés, elle ne peut pas être considérée comme un facteur actif, elle peut d'après M. Driesch expliquer la non-existence de certaines formes, mais vouloir l'ériger en principe de l'explication des caractères organiques, serait, comme l'a dit Nägeli, d'imiter celui qui à la question : « Pourquoi cet arbre a ces feuilles? » répond : « Parce que le jardinier ne les a pas coupées ».

Le point principal du lamarckisme est l'accommodation de l'organisme au milieu ambiant; l'accumulation des variations dues à l'adaptation aux conditions extérieures serait la cause principale de la diversité des formes vivantes.

D'après M. Le Dantec « la méthode la plus rationnelle pour l'étude de l'origine des espèces consiste à établir d'abord une théorie de la vie... ».

« Lamarck n'a pas séparé le problème de la vie de celui de l'origine des espèces, il a inauguré la croyance à l'unité des phénomènes biologiques. Sans qu'il ait jamais exprimé cette idée d'une manière formelle on comprend en lisant ses ouvrages qu'il considérait la vie comme une sous ses aspects les plus divers » (p. 254).

L'habitude est la base principale de la théorie de Lamarck, son principe peut être exprimé par la formule : « La fonction crée l'organe ».

On doit aussi supposer que les caractères acquis sont héréditaires, ceux-ci peuvent être considérés, d'après M. Le Dantec, comme des habitudes de lignée.

Mais le lamarckisme qui, comme le darwinisme, suppose une accumulation de petits changements, ne peut pas non plus expliquer l'apparition des appareils compliqués. On a beau jouer du mot « habitude », le plus important dans la forme vitale nous échappe alors.

M. Driesch oppose avec raison à M. Pauly qu'en dehors du vouloir et de la connaissance secondaires il faut supposer un vouloir et une connaissance primaires. M. Bergson exprime la même pensée quand il parle de l'élan originel, de l'acte simple qui produit une structure complexe.

Comme la théorie de Lamarck se rattache à la théorie de la vie, cela se comprend qu'il y ait des lamarckiens avec des conceptions tout à fait différentes : M. Le Dantec professe un lamarckisme physique, pour Pauly le lamarckisme est essentiellement psychologique, on parle aussi d'un lamarckisme mécaniste.

Dans les spéculations de Darwin les faits, constatés par les éleveurs des animaux et les horticulteurs, jouaient un grand rôle.

On connaît les procédés employés pour l'amélioration des animaux et des plantes : on choisit les individus les plus adaptés aux conditions désirées et ceux-là servent comme point de départ pour la multiplication. Si l'isolement se fait avec soin et si les dangers du croisement sont écartés, cette méthode donne relativement vite de bons résultats.

Comment interpréter ce fait? Pour les biologistes modernes il soulève un problème qui n'a pas été discuté pendant le triomphe du darwinisme.

Vous choisissez dans un champ de blé les plantes qui vous conviennent le plus et vous employez leur semence pour la reproduction. Mais ces plantes appartiennent-elles à la même espèce que celles que vous avez laissées de côté? Les recherches de M. de Vries ont mis à l'ordre du jour le problème des espèces élémentaires, étudié avec beaucoup de soin par Jordan et d'autres botanistes.

Quand on parle de l'origine des espèces, on pense aux espèces introduites dans la classification des êtres vivants par Linné. Mais cette notion désigne-t-elle en effet quelque chose que l'on doit considérer comme dernier élément? Le biologiste travaille avec des individus, ceux-ci diffèrent certainement l'un de l'autre, les différences peuvent être quantitatives : un individu a un caractère plus accentué, l'autre un caractère moins accentué, les individus montrent ainsi une variation linéaire et ils appartiennent à la même espèce élémentaire; les différences peuvent être aussi qualitatives : des individus semblables montrent des caractères différents et ceux-ci passent par hérédité à leur descendance, les individus appartiennent alors à des espèces élémentaires différentes. Si l'on admet la notion de l'espèce élémentaire, l'espèce linnéenne doit être considérée comme une notion

collective, une espèce de Linné embrassant toute une série d'espèces élémentaires.

Nous n'avons pas tracé toutes les difficultés soulevées par la notion de l'espèce, nous voulons seulement indiquer que les nouvelles formes qu'on obtient par voie expérimentale peuvent être interprétées comme nouvelles espèces élémentaires.

L'étude expérimentale du transformisme ne date que depuis peu de temps. On peut poursuivre cette étude par deux voies : on peut isoler les organismes, s'assurer qu'on a affaire à une espèce élémentaire et observer les changements qui se produisent dans la descendance, on peut aussi constater quels changements subissent les organismes dans le cas où on les place dans des conditions spéciales.

La première méthode a été employée par M. de Vries dans ses recherches sur l'Œnothera Lamarckiana. Ayant trouvé des plantes dans les environs d'Hilversum, il les place dans son jardin et constate que la descendance montre de nouvelles formes avec des différences propres aux nouvelles espèces élémentaires, il trouve ainsi des faits qui apportent un appui à la théorie qui affirme que l'apparition des nouvelles espèces dans la nature est due aux variations brusques ou mutations, d'après M. de Vries[1]. La notion de la variation brusque n'est pas nouvelle, Darwin parle des « single variations » (variations discontinues), mais elles ne jouent presque aucun rôle dans sa théorie, les darwiniens ont tout à fait négligé ces changements, Kölliker et d'autres biologistes attribuent un rôle important aux changements explosifs, à la fin du siècle dernier le botaniste russe Korchinsky, en se basant sur des faits puisés dans l'horticulture, a exposé cette théorie sous le nom de l'hétérogenèse.

D'après M. de Vries les variations ou les fluctuations sont linéaires et dépendent des conditions de culture, les variations brusques ne sont pas influencées par la nutrition, les variations brusques seraient héréditaires, tandis que les fluctuations ne le sont pas.

Cette thèse est contestée par les expériences de M. Klebs qui, en plaçant des plantes dans de diverses conditions, a obtenu des fluctuations ainsi que des variations brusques, le problème de l'hérédité de toutes ces variations n'est pas encore élucidé d'une manière définitive.

Les expériences de M. Klebs sont surtout intéressantes à ce point de vue, qu'elles montrent l'influence des conditions extérieures sur la forme des plantes.

Les transformations expérimentales sont aussi connues dans la zoologie.

Les papillons de divers pays se distinguent surtout par leur coloration; Fischer et Standfuss ont réussi, en soumettant les nymphes des formes des zones tempérées à l'influence d'une température basse ou

1. Dans la paléontologie on désigne sous le nom de mutation la variation lente et graduelle dans le temps.

élevée, à obtenir des formes qui ressemblent à celles des pays arctiques ou des pays tropicaux. Toutes ces formes étant considérées comme des espèces élémentaires, on peut regarder ces faits comme des exemples des transformations expérimentales des espèces. Mais il reste la question, si ces transformations se fixent vraiment héréditairement et si les transformations expérimentales correspondent aux transformations qui ont eu lieu dans la nature. Fischer et Standfuss interprètent d'une manière différente la valeur phylogénétique de ces résultats.

Toutes ces expériences, si intéressantes qu'elles soient, nous montrent seulement la possibilité de transformation des espèces élémentaires, c'est pourquoi même dans le cas où leur valeur transformiste n'est plus contestée elles n'ont qu'une portée limitée; le transformisme reste toujours une hypothèse qui déduit la parenté des groupes des faits qui n'entrent pas dans le domaine de la biologie expérimentale.

La théorie de Darwin, on le sait, a été accueillie avec beaucoup d'enthousiasme en Allemagne, c'était Häckel qui a le plus contribué pour la faire connaître, c'était aussi lui qui le premier a voulu tirer les dernières conséquences de cette théorie, il admet que tous les êtres vivants proviennent d'une seule forme non différenciée, il forme des arbres généalogiques qui doivent montrer l'enchaînement chronologique de la nature vivante, c'est ainsi que s'est affirmé le transformisme monophylétique.

On peut aussi supposer que dès l'apparition de la vie il y avait une série de formes qui ont ensuite subi des transformations à travers les âges, c'est la théorie polyphylétique.

En se basant sur les résultats des recherches paléontologiques M. Steinmann, paléontologiste allemand, plaide pour cette conception transformiste.

Le développement de la nature vivante, comme on le représente d'après nos connaissances actuelles, soulève quatre problèmes qui attendent leur résolution.

1. L'extinction ou mieux la disparition répétée de grands groupes animaux ou végétaux.

2. Le développement brusque et abondant des groupes nouveaux.

3. Le manque des termes de passage entre les grands embranchements des règnes animal ou végétal.

4. La difficulté de comprendre le développement dans son ensemble.

1. On admet habituellement que beaucoup de formes vivantes ont disparu sans avoir laissé de descendants; mais on est embarrassé, lorsqu'on veut expliquer ce fait.

Parmi les processus de la nature, que l'on peut considérer comme

des causes de la disparition des êtres vivants, il faut citer les changements géologiques et climatériques, avec l'apparition de l'homme une cause nouvelle surgit. Les processus naturels ont joué certainement un rôle dans l'élimination d'une partie des formes vivantes, mais on ne doit pas considérer leur action comme une sélection des genres ou des espèces, on peut la comparer plutôt au travail du jardinier qui coupe des rameaux dans une végétation abondante, sans toutefois empêcher son développement. L'action de l'homme peut avoir une influence plus désastreuse, elle peut amener certaines espèces ayant une importance économique pour lui jusqu'à leur disparition complète, certaines formes vivantes sont vouées à l'extinction à cause des conditions anormales, dans lesquelles elles doivent se trouver par suite de l'action de l'homme. Nous ne connaissons pas d'autres causes probables, c'est pourquoi le problème de la disparition répétée des groupes entiers reste insoluble, si l'on veut le résoudre en se basant sur l'enchaînement génétique donné par la théorie darwinienne.

2. Les transgressions et les régressions marines qui se répètent ainsi que les changements climatériques déplacent des groupes entiers, dispersent ceux qui vivaient ensemble et les réunissent de nouveau. Ces phénomènes font naître des difficultés pour les recherches phylogénétiques. Ce n'est que dans des cas très rares qu'on réussit à trouver tout un morceau de l'histoire d'un groupe animal ou végétal dans le même endroit, souvent on doit réunir ensemble des organismes des contrées différentes, le fil conducteur n'est pas toujours facile à trouver. Le genre Cératodus (poissons dipneustes) peut servir d'exemple. Les représentants palézoïques vivaient probablement dans les eaux de mer saumâtres au Nord de l'Europe et de l'Amérique. Dans la période triasique ses représentants se trouvent en Europe, dans les Indes et dans l'Afrique du Sud, dans la période jurassique dans le Nord de l'Europe, de l'Amérique et dans l'Australie, pendant la période crétacée ils habitent dans l'Afrique, dans la période tertiaire on les trouve en Patagonie, leur représentant actuel se trouve dans les fleuves de la Nouvelle-Zélande. Mais ce ne sont que des étapes, on ne sait pas où ils habitaient pendant les intervalles.

Plus l'intervalle entre les fossiles trouvés est grand, plus grande est la différence entre eux, et on est souvent porté à supposer que c'est à un groupe à des caractères tout à fait différents qu'on a affaire, que l'apparition du groupe est due à un processus discontinu. Le problème n'est pas compliqué, s'il s'agit d'un groupe qui n'a pas subi de grands changements, il n'en est pas de même là, où les caractères changent rapidement; dans le cas où il y a un manque de formes de passage, on est tenté d'avoir recours aux changements explosifs; mais cette hypothèse aurait eu une valeur, si l'on pouvait la confirmer par un exemple des transformations dans un groupe bien étudié: si

l'histoire du groupe avant son apparition brusque n'est pas bien connue, une telle explication masque seulement le manque de nos connaissances, les fossiles, formes de passage, existent peut-être, mais elles sont cachées pour nous, par exemple elles se trouvent sous l'eau, etc.

3. Avec l'accroissement des documents paléontologiques les exemples des séries complètes de développement deviennent plus nombreux, mais on constate une disproportion entre le grand nombre de petites séries complètes et le manque complet des formes de passage entre les grands embranchements comme les classes, les ordres, etc. Ce n'est pas probablement par hasard que l'on constate le même fait pour le règne animal ainsi que pour le règne végétal.

M. Zeiller[1] s'exprime sur les plantes fossiles de la manière suivantes : « La discontinuité est, on l'a vu, plus accentuée encore, lorsqu'on s'adresse à des groupes d'ordre plus élevé : si en effet quelques jalons nous mettent sur la trace de relations de parenté entre tels ou tels de ces groupes ou viennent, en s'intercalant entre eux, diminuer la distance qui les séparait et faire présumer leur convergence vers une origine commune, les termes de transition nous font défaut ou les ancêtres présumés nous échappent.... En tout cas les origines des plus grands groupes demeurent enveloppés de la plus profonde obscurité, non seulement en ce qui concerne ceux pour lesquels il nous faudrait remonter à une date antérieure à celle des plus anciens documents que nous possédions, mais même en ce qui regarde ceux dont il semblait, comme c'est le cas pour les dicotylédones, qu'ils fussent apparus assez tard pour nous permettre de nous rendre compte par l'observation directe des conditions dans lesquelles ils ont pris naissance ».

Quant au règne animal on peut citer le témoignage de M. Ch. Depéret[2] : « Ainsi l'évolution des êtres fossiles présenterait deux mécanismes distincts, l'un continu et pour ainsi dire normal, par lequel les rameaux phylétiques une fois formés se développent lentement et par mutations graduelles suivant certaines lois qui les conduisent fatalement à la sénilité et à l'extinction; l'autre intermittent, et par lequel des rameaux nouveaux prennent naissance en divergeant des rameaux plus anciens et déjà plus ou moins évolués.... Mais il faut savoir faire l'aveu, que nous sommes à l'heure actuelle tout à fait impuissants à observer et même à expliquer autrement que par de simples vues théoriques, les divergences fondamentales qui séparent les ordres, les classes et les grands embranchements du règne animal ».

Zittel arrive aussi à la conclusion que la paléontologie ne peut pas montrer les formes de passage entre les catégories systématiques

1. *Éléments de Paléobotanique*, 1900, cité d'après Steinmann.
2. *Les transformations du règne animal*, 1907, Paris, cité d'après Steinmann.

supérieures, comme l'exige la théorie transformiste moderne; la formation phylétique des familles, des ordres, des classes, etc., présente un problème. Il est aussi difficile de trouver les formes de passage entre les genres et les espèces. Pour les fossiles animales on arrive, d'après M. Steinmann, au même résultat que M. Zeiller a constaté pour les plantes : « les espèces et les genres se succèdent par voie de substitution et non par voie de transformation graduelle et il paraît être de même à tous les niveaux ».

« Alors, dit M. Steinmann : c'est la faillite du transformisme! Il y a seulement une restriction à faire : pas du transformisme en général, mais du transformisme dans la forme de la théorie qui néglige les documents historiques. Les formes de passage qu'elle exige ne peuvent pas être trouvées ni parmi les fossiles des animaux, ni parmi les fossiles des plantes. Mais ce problème se pose seulement pour ceux qui se tiennent à l'hypothèse de la transformation monophylétique de la nature organique » (p. 52).

4. Le transformisme monophylétique est considéré comme la théorie qui introduit l'unité dans l'explication de la nature vivante; mais l'apparition et la disparition des groupes entiers ne s'accorde pas bien avec une telle conception. Si on se guide par cette théorie, on doit supposer que le même type économique, créé par des formes animales morphologiquement et physiologiquement semblables, peut apparaître deux fois, le monde végétal réapparaît trois fois. Il est difficile de voir dans ces phénomènes l'unité du développement. N'est-ce pas plutôt un génie arbitraire qui nous montre ses caprices?

« On compare souvent la floraison, la domination et la disparition des groupes animaux et végétaux avec des phénomènes analogues dans l'histoire humaine. Est-ce qu'on ne voit pas chez les Babyloniens, les Juifs, les Égyptiens, les Grecs et les Romains une déchéance après une haute civilisation? Non, parce que *leur sang est resté*, leur forme seulement a changé. Si l'on voulait se tenir à ce parallèle, on devrait chercher les Ammonites dans le monde vivant actuel *sous un autre revêtement peut-être plus modeste* » (p. 55).

Le système de classification est considéré ordinairement comme une preuve de parenté des formes et on veut déduire les catégories systématiques supérieures des catégories systématiques inférieures, mais M. Steinmann émet l'hypothèse que les notions systématiques présentent le plus souvent des coupes transversales ou obliques des lignes phylogénétiques. Les catégories systématiques présentent des stades de passage des lignes phylogénétiques, celles-ci sont parallèles, en se divisant lentement elles passent les stades systématiques. Cette manière de voir amène à la conclusion que les caractères d'après lesquels on distingue les genres et les familles n'ont pas d'importance pour les recherches phylogénétiques, ce sont plutôt les caractères de transformation des espèces qui doivent être pris en considération.

Les quatre thèses suivantes peuvent former une base heuristique utile pour des recherches phylogénétiques :

1. Les lignes phylogénétiques ne coïncident pas avec les limites systématiques, elles se coupent plutôt les unes les autres. Nos catégories systématiques ne forment en général que des stades de développement, parcourus par un nombre plus ou moins grand de séries phylogénétiques.

2. La plupart de formes que l'on considère comme éteintes n'ont pas en réalité disparu, elles se trouvent sous forme des mutations dans les séries phylogénétiques des espèces vivantes.

3. Pour établir l'enchaînement phylogénétique il vaut mieux se guider par les caractères secondaires de la sculpture et de la forme et non par les caractères d'après lesquels nous distinguons les genres et les familles.

4. Les transformations phylogénétiques (l'extinction des espèces inclus) peuvent être expliquées pour la plupart comme les conséquences des processus géologiques et des changements climatériques, qui entraînent des changements dans les conditions de l'existence des êtres vivants.

On arrive ainsi à la conclusion émise il y a une centaine d'années par Lamarck : *Les races des corps vivants subsistent toutes malgré leurs variations.*

En laissant de côté les détails de l'intéressant travail de M. Steinmann, nous voulons citer seulement son point de vue sur l'ensemble du développement de la nature vivante :

« Nous admettons comme données les propriétés principales de la matière vivante, dont la nature et les particularités doivent être élucidées par des recherches biologiques, ces propriétés sont : la faculté de croître par suite de l'absorption de nourriture, la faculté de changer sous l'influence des irritations qui changent et de persister sous l'influence des irritations qui durent, la faculté de la solidification constitutionnelle et de l'hérédité de caractères nouveaux, si les irritations qui les provoquent durent assez longtemps; nous considérons comme irritations l'ensemble des phénomènes géologiques et climatériques et les influences réciproques des êtres vivants.

Le développement biohistorique apparaît alors comme un transport mécanique direct des irritations qui ont agi sur la nature vivante et qui, à tour de rôle, se sont fixées héréditairement. Chaque organisation enseigne toujours sur les processus historiques dont elle garde les traces, ce qui a disparu est encore souvent visible dans l'ontogénie et porte témoignage d'une fonction qui était liée à l'organe disparu. L'ensemble du développement ne représente qu'une somme, qu'un transport héréditaire de toutes les irritations selon la loi de l'influence directe » (p. 281).

Si la plupart des biologistes se tiennent à la théorie transformiste dans telle ou telle interprétation, il y a aussi des biologistes qui essaient de se passer de cette théorie; à ce point de vue il est intéressant de signaler la théorie de convergence des formes de Friedmann.

La théorie transformiste explique la diversité des formes par divergence, ou suppose qu'il y avait jadis une unité qui est devenue une multiplicité, mais on peut supposer que la multiplicité représente ce qu'il y avait de primaire et que les organismes ont convergé ensuite.

M. Friedmann prend comme point de départ la thèse que la vie apparaît sous une forme spécifique déterminée et immuable. Les formes vivantes spécifiquement différentes se rapprochent parce que la vie est dominée par trois principes partiels suivants :

1. *Principe de l'homologie* — des organismes spécifiquement différents montrent des concordances parce qu'il y a des lois qui déterminent la forme.

2. *Principe de l'analogie* — des organismes montrent des concordances qui apparaissent sous l'influence des conditions extérieures identiques (cette influence peut être directe, indirecte ou sélective).

3. *Principe de la convergence directe* — des organismes montrent des concordances qui sont occasionnées par des causes psychiques chez des individus d'une communauté, d'une même biosphère.

Ces trois principes forment la base de la théorie de convergence.

Principe de l'homologie. Pour expliquer les bases théoriques de ce principe il faut se rapporter à l'analogie entre les organismes et les cristaux, il ne s'agit pas d'abuser, comme on le fait souvent, de cette comparaison, mais de se tenir au parallélisme le plus général. Comme toutes les formes cristallines sont liées par une loi fondamentale idéale de telle manière que selon cette loi ces formes-ci sont possibles et d'autres ne sont pas possibles, les formes organiques se trouvent enchaînées par une loi fondamentale, qui dit que les unes sont possibles, les autres non.

On peut trouver des spéculations théoriques semblables dans la biologie de la première moitié du siècle passé, ce qui est plus étonnant c'est qu'on les trouve chez Häckel, le représentant le plus important du transformisme darwinien. Dans le 13e chapitre de son ouvrage « Generelle Morphologie » il établit les thèses promorphologiques suivantes : « Ce sont des lois qui déterminent la forme extérieure d'un individu organique comme celle d'un individu inorganique, c'est pourquoi elle peut être étudiée (mesurée et calculée) mathématiquement. Mais parmi les individus organiques comme d'ailleurs parmi les individus inorganiques on peut distinguer deux groupes principaux, des formes individuelles avec ou sans forme fondamentale stéréométriquement déterminée. Les corps naturels individuels qui possèdent une forme fondamentale mathématiquement déterminée peuvent être désignés comme des formes à axe fixe (Axonia), parce que la forme fondamentale stéréométrique est déterminée par les

relations entre les parties du corps et entre les axes avec ses pôles. Les corps naturels individuels qui ne peuvent pas être réduits à une forme fondamentale mathématiquement déterminée sont désignés comme formes sans axes (Anaxonia). Ce n'est que dans des cas rares que la forme stéréométrique fondamentale est réalisée mathématiquement d'une manière pure dans les individus à axe fixe; habituellement celle-ci est cachée sous des particularités individuelles plus ou moins importantes et surtout sous des modifications adaptives de la surface....

La forme stéréométrique fondamentale de chaque individu organique exprime la forme et la situation réciproque des parties avec une sûreté mathématique comme ce fait est connu pour les cristaux individuels. La représentation scientifique d'une forme individuelle organique doit commencer par l'étude de sa forme stéréométrique fondamentale, après on doit donner une description détaillée, calculer et mesurer de la même manière comme on le fait pour les cristaux. »

Le point de vue cité se trouve, d'après M. Friedmann, en contradiction avec la théorie historique de l'organisation. « De même qu'une généalogie des cristaux n'a pas de sens scientifique, l'idée de la descendance n'a pas de place dans un système rationnel de l'organisation des êtres vivants, on peut attribuer aux cristaux et aux cellules ainsi qu'aux unions des cellules une finalité immanente qui s'exprime dans leur forme déterminée rationnellement, mais pas une finalité historique. »

Principe de l'analogie. Il existe d'après Darwin une différence essentielle entre la parenté effective et la ressemblance adaptive analogue. On peut trouver des animaux appartenant aux diverses lignes phylogénétiques qui, s'adaptant aux mêmes conditions extérieures, montrent une ressemblance extérieure; quelquefois la distincion entre la parenté et ressemblance analogue n'est pas facile[1]. Les difficultés qu'on rencontre, lorsqu'on cherche à distinguer les espèces et les variétés, a mènent Darwin à la conclusion de l'existence des ascendants communs. Mais le manque d'un critérium net qui pourrait permettre de tracer les limites entre la ressemblance par descendance et la ressemblance par convergence sous l'influence des facteurs extérieurs présente peut-être un problème plus important que Darwin ne l'a cru, c'est pourquoi les faits de la convergence sous l'influence des conditions extérieures devraient de nouveau attirer l'attention des biologistes.

1. Ce problème a été posé aussi par A. Giard. « Les recherches étologiques ont conduit Giard à des considérations importantes sur la *convergence* des espèces, c'est-à-dire sur le fait très remarquable que des types phylogénétiquement bien séparés deviennent, grâce à certaines influences biologiques, tellement semblables dans leur apparence extérieure que non seulement l'œil inexpérimenté est induit en erreur, mais encore que les zoologistes les plus exercés apprécient d'une façon inexacte les affinités réelles ». G. Bohn, *Alfred Giard et son œuvre*, Paris, édition Mercure de France, p. 32.

Dans l'analyse de ces faits on peut se poser d'un côté la question, quelle influence (au point de vue de la convergence) a tel ou tel facteur, et de l'autre côté, par quels facteurs est produit tel ou tel caractère.

Principe de la convergence directe. Pour établir ce principe M. Friedmann se guide par les considérations suivantes :

Dans la théorie darwinienne les faits puisés dans la géographie du monde vivant jouent un rôle important.

Selon Darwin les conditions climatériques et les autres facteurs physiques ne peuvent pas expliquer ni la ressemblance, ni la non-ressemblance des habitants de divers endroits. Le nouveau monde présente toutes les diversités que l'on peut trouver dans les conditions climatériques du vieux monde, néanmoins les organismes vivants des continents montrent des différences essentielles. Il y a des parties terrestres en Australie, en Afrique du Sud et dans le west de l'Amérique du Sud qui ont des conditions climatériques analogues, leurs flores et faunes pourtant sont tout à fait différentes; au contraire, les êtres vivants montrent une différence beaucoup moins grande, si l'on compare deux parties de l'Amérique du Sud avec des conditions climatériques différentes.

Ces différences doivent se trouver, d'après Darwin, en connexité avec les obstacles pour les migrations des êtres vivants; les obstacles qui existent entre les divers endroits du même continent ne sont pas si grands que ceux entre les continents différents, aussi voit-on que les formes d'un continent ou d'une mer montrent souvent des relations de parenté.

Darwin est ainsi amené à conclure qu'il existe « un lien qui unit toutes les formes vivantes à travers le temps et l'espace », ce lien est formé par l'hérédité, « la seule cause qui, d'après ce que nous savons, produit des organismes identiques ou semblables, comme nous le voyons dans les variétés ». Les différences entre les habitants de diverses régions s'expliqueraient par la variation et la sélection naturelles, l'influence des conditions physiques ne jouant qu'un rôle secondaire.

Il y a pourtant des faits qui ne se trouvent pas tout à fait à l'aise dans les cadres de ces conclusions générales, ils n'ont pas échappé à l'attention de Darwin.

Il arrive que quelques familles et groupes ne se trouvent que dans un seul endroit, différents naturalistes ont aussi constaté que la plupart des groupes naturels ou des groupes dont les espèces se trouvent en proche parenté, habitent ordinairement le même endroit.

On est aussi souvent embarrassé de comprendre comment une espèce pouvait émigrer d'un endroit dans d'autres endroits fortement isolés et éloignés, où elle se trouve à présent. « Néanmoins, dit Darwin, il est difficile de se soustraire à la supposition simple et séduisante, d'après laquelle chaque espèce a été produite primitive-

ment dans un endroit unique. Celui qui la rejette, rejette aussi la vera causa de la production naturelle avec la migration qui la suit pour avoir recours au miracle. »

Darwin attribue un grand rôle aux migrations des animaux, la parenté entre les formes vivantes d'un continent et des îles qui se trouvent près de ce continent est considérée par Darwin comme un fait d'une grande importance.

Mais il y a des observateurs qui soutiennent l'opinion que les animaux parmi lesquels on constate les migrations ne quittent pas définitivement leurs lieux d'habitation, ils émigrent à cause des changements climatériques pour revenir ensuite, c'est pourquoi ce fait ne peut pas produire de déplacements régionaux importants dans la faune.

Lorsqu'on parle des migrations on ne doit pas négliger le facteur psychique; les animaux sont en un certain sens réfractaires aux voyages, ils ne quittent pas volontiers l'endroit où habite leur espèce. Il y a des espèces de singes qui n'habitent qu'une forêt très limitée, des poissons qui ne se trouvent que dans un seul lac, on voit ainsi des animaux mobiles qui ne quittent pas leurs régions peu étendues, et ils n'ont pourtant pas d'obstacles à franchir. Quant aux îles, il ne faut pas oublier le fait suivant cité aussi par Darwin : les espèces y sont en petite quantité, néanmoins constate-t-on une grande quantité des espèces endémiques. Il y a aussi des endroits sur les continents qui montrent une grande quantité d'espèces endémiques. La diminution de la quantité d'espèces en général et l'augmentation de la quantité des espèces endémiques doivent être considérées comme des phénomènes qui présentent la conséquence de la même cause — l'isolement dans un endroit déterminé.

« Nous devons supposer que chaque fois qu'un isolement pareil a lieu, un facteur, qui efface les contrastes entre les formes habitant ensemble et accentue les différences en comparaison avec les formes d'une autre biosphère, commence à agir. Cette action dépend certainement du temps; c'est pourquoi chez les faunes et les flores jeunes l'endémisme n'est pas accentué.

Il n'est pas étonnant que les différences spécifiques coïncident avec l'apparition des obstacles pour la migration libre. Mais il ne serait pas juste d'attribuer les changements aux migrations ou à leur empêchement; on peut trouver des régions, qui ne sont pas limitées par des barrières et qui ont pourtant une flore et une faune spécifique, c'est un autre facteur qui trace ici les limites. On peut supposer que la barrière extérieure favorise l'action de ce facteur, mais elle ne l'occasionne pas, c'est plutôt ce facteur qui, agissant dans l'organisation même, produit des limites invisibles entre les formes. De cette manière on comprend que les faunes et les flores de deux îles voisines peuvent montrer des différences plus grandes que des faunes et des flores des îles éloignées.

Il est naturel de considérer le croisement comme le nouveau facteur, et les documents ethnographiques paraissent confirmer cette supposition. Sur les continents et sur les grandes îles la séparation des races se conserve. Les Cafres et les Hottentots dans l'Afrique du Sud, les Blancs et les Nègres sur le continent, les Malaisiens et les Papouas sur les grandes îles de l'archipel indien gardent leur indépendance les uns envers les autres. Sur les petites îles on constate un mélange, un rapprochement, par exemple entre les Malaisiens et les Papouas sur les îles volcaniques de l'océan du Sud. Alors, pourrait-on dire, le problème est résolu par le croisement : il paraît s'agir seulement des conditions favorables pour ce phénomène. Mais une analyse plus profonde nous fait voir dans la suppression des limites des espèces, qui se manifeste par le croisement, un effet d'un nouveau facteur inconnu. Peu importe que ce facteur se révèle ou renforce son action sous l'influence d'un rapprochement extérieur ou accidentel, qu'il supprime l'aversion contre l'accouplement ou qu'il écarte seulement les obstacles qui empêchent le mélange, ce facteur apporte quelque chose dans la science des formes vivantes, qu'on doit expliquer. Nous ne voulons pas nier que le croisement — comme une manière spéciale de l'action du facteur nouveau — ne soit dans beaucoup de cas la causa proxima de la convergence, mais nous devons reconnaître que la domination générale de la « convergence directe » est plus élémentaire, que son action est en quelque sorte une action à distance. Une analyse plus profonde des faits ethnographiques confirmera notre point de vue. On sait que les Anglo-Américains se sont approchés d'une manière éclatante au type des races locales — ce phénomène n'a exigé que quelques générations! La science est embarrassée devant ce fait, elle ne sait pas quel facteur joue ici un rôle : « l'influence du pays » ou le croisement. « En ce qui concerne les changements observés par Marray et d'autres n'est-il plus juste de supposer que c'est plutôt le croisement de la race blanche avec la race américaine qui les provoque et non l'influence du pays? Mais ce croisement n'est pas, quelques régions excepté, si souvent et si général qu'il puisse seul expliquer ces changements » (Rauber). L'étude des changements subis par les nègres immigrés dans les États-Unis devrait aider à la solution du problème. Si le fait que les Nègres convergent avec la population blanche est vrai, alors « l'influence du pays » — l'asylum ignorantiae connu — est désavouée, l'influence du croisement est plus que douteuse, il faut alors supposer une nouvelle cause de la convergence. Nous ne doutons pas que l'ethnographie soit riche en documents empiriques qui pourraient servir comme base pour le nouveau principe » (p. 163-165).

Nous ne pouvons pas entrer dans les autres détails qui doivent servir comme base pour le principe de la convergence directe. M. Friedmann cite aussi quelques faits de mimétisme qui d'après Piepers peuvent être expliqués par l'influence du facteur psychique;

la ressemblance des époux après une longue vie ensemble est aussi considérée comme l'effet de la convergence directe.

Si le travail de M. Friedmann ne prouve pas que le point de vue génétique peut être écarté dans l'explication des formes vivantes, il présente beaucoup d'objections justes, il est surtout intéressant comme un essai de poser des bases pour un système rationnel de l'organisation des êtres vivants.

On voit que le transformisme moderne présente beaucoup de points sujets à une critique qui n'est pas dénuée de fondements. On peut opposer au transformisme l'hypothèse des créations séparées, c'est pourquoi il y a lieu de se demander, s'il y a une contradiction irréparable entre les deux hypothèses.

M. Bergson s'exprime sur ce problème comme suit : « Admettons pourtant que le transformisme soit convaincu d'erreur. Supposons qn'on arrive à établir par inférence ou par expérience, que les espèces sont nées par un processus discontinu, dont nous n'avons aujourd'hui aucune idée. La doctrine serait-elle atteinte dans ce qu'elle a de plus intéressant et pour nous de plus important? La classification subsisterait sans doute dans ses grandes lignes. Les données actuelles de l'embryologie subsisteraient également. La correspondance subsisterait entre l'embryogénie comparée et l'anatomie comparée. Dès lors la biologie pourrait et devrait continuer à établir entre les formes vivantes les mêmes relations que suppose aujourd'hui le transformisme, la même parenté. Il s'agirait, il est vrai, d'une parenté idéale et non plus d'une filiation matérielle. Mais comme les données actuelles de la paléontologie subsisteraient aussi, force serait bien d'admettre encore que c'est successivement et non plus simultanément que sont apparues les formes entre lesquelles une parenté idéale se révèle. Or la théorie évolutionniste dans ce qu'elle a d'important aux yeux du philosophe n'en demande pas davantage. Elle consiste surtout à constater des relations de parenté idéale et à soutenir que là où il y a ce rapport de filiation pour ainsi dire *logique* entre les formes, il y a un rapport de succession *chronologique* entre les espèces où ces formes se matérialisent. Cette double thèse subsisterait en tout état de cause. Et dès lors, il faudrait bien encore supposer une évolution quelque part — soit dans une Pensée créatrice où les idées des diverses espèces se seraient engendrées les unes les autres exactement comme le transformisme veut que les espèces elles-mêmes se soient engendrées sur la terre — soit dans un plan d'organisation vitale immanente à la nature qui s'expliquerait peu à peu, où les apports de filiation logique et chronologique entre les formes pures seraient précisément ceux que le transformisme nous présente comme des rapports de filiation réelle entre les individus vivants — soit enfin

dans quelque cause inconnue de la vie, qui développerait ses effets *comme* si les uns engendraient les autres. On aurait donc simplement *transposé* l'évolution. On l'aurait fait passer du visible dans l'invisible. Presque tout ce que le transformisme nous dit aujourd'hui se conserverait, quitte à s'interpréter d'une autre manière. Ne vaut-il pas mieux, dès lors, s'en tenir à la lettre du transformisme tel que le professe la presque unanimité des savants? Si l'on réserve la question de savoir dans quelle mesure cet évolutionnisme décrit les faits et dans quelle mesure il les symbolise, il n'a rien d'inconciliable avec les doctrines qu'il a prétendu remplacer, même avec celle des créations séparées, à laquelle on l'oppose généralement » (p. 26-28).

Mais la relation entre le transformisme et les autres hypothèses de la création se dessine d'une telle manière seulement dans le cas où le transformisme a un caractère finaliste, c'est alors qu'on pourrait supposer qu'au rapport de filiation logique correspond un rapport de succession chronologique. Il se pose ainsi le problème : le transformisme est-il compatible avec un système rationnel de classification des formes vivantes?

Les termes perfectionnement, adaptation jouent un rôle important dans la théorie transformiste, M. Uexkül a essayé dernièrement de les analyser.

« D'après le darwinisme, dit M. Uexkül, on a cru voir dans le monde animal une preuve d'un perfectionnement qui monte par degré de la structure la plus simple à la structure la plus complexe. On a oublié seulement qu'on ne peut pas déduire de la diversité ou de la complexité d'une structure son degré de perfection. Personne n'affirmera qu'un cuirassé est plus perfectionné que les yoles modernes du yachting-club international. Un cuirassé aurait joué un rôle assez lamentable dans une régate des yoles. De même un cheval n'aurait pas accompli à la perfection le rôle d'un ver de terre.

La question du degré de perfection des êtres vivants peut être posée, quand en comparant le plan d'organisation (de construction) avec son exécution on examine dans quel cas l'exécution a réussi le plus....

On examine aussi le problème de la perfection, en comparant les besoins des organismes avec leur plan d'organisation, on se demande dans quel degré le plan correspond au besoin. C'est de telle manière que le problème a été posé par le darwinisme et ce n'est qu'à ce point de vue que l'on peut comprendre la thèse que les animaux supérieurs sont plus perfectionnés.

Si, pour juger le plan d'organisation des animaux, on prend comme mesure les besoins de l'homme, les animaux supérieurs sont alors les plus perfectionnés. Mais cette manière de juger ne vaut pas la peine d'être réfutée, car pour constater les besoins d'un animal, nous n'avons pas d'autres moyens, que son plan d'organisation, c'est ce plan qui nous indique le rôle passif et actif que l'animal doit jouer

dans le monde ambiant. C'est pourquoi dans ce sens-là il n'y a pas de problème à se poser.

Mais même la thèse que parmi les individus d'une espèce qui montre des variations, les uns sont plus adaptés au monde extérieur, les autres moins adaptés, ne correspond pas à la réalité. L'organisme qui varie s'adapte au milieu ambiant avec la même perfection, mais d'une manière différente conformément à son plan d'organisation qui change. Parce que *le plan d'organisation lui-même crée dans des limites assez étendues le monde ambiant des animaux* » (p. 4).

Les termes perfectionnement, adaptation présentent ainsi des difficultés : qu'il nous suffise de les mentionner, sans les avoir analysés de plus près.

Le transformisme a tâché d'expliquer l'influence de certains facteurs sur le développement de la nature vivante, il a attribué un rôle trop grand au hasard, mais il a tout de même élucidé dans une certaine mesure ou, pour mieux dire, il a posé le problème de la relation qui existe entre le perfectionnement d'un côté et la variation et l'adaptation de l'autre côté; — c'est son mérite; il fallait cependant se demander aussi quelle place doit trouver dans un système naturel des organismes la notion du plan d'organisation, du type, dans quelle relation elle se trouve avec les notions citées ci-dessus. La vieille notion de Cuvier qui a joué un rôle dons la morphologie idéaliste, n'a pas été en faveur chez les théoriciens transformistes, mais étant d'une importance capitale elle se glisse, il est vrai, d'une manière inconsciente dans les théories transformistes.

Dans la théorie de Nägeli qui, en opposition au darwinisme, établit des bases d'une théorie de développement, cette notion joue un rôle plus grand. « Avec les morphologistes de la vieille école il distingue dans les plantes le plan et l'adaptation. C'est le plan qui fait de la rose une Rosacée, du gui une Loranthacée, de la tulipe une plante monocotylédone; sous l'adaptation on doit comprendre la couleur de la fleur de la rose, les racines particulières du gui, des propriétés que la plante obtient sous l'influence des conditions extérieures » (p. 375)[1].

Nägeli arrive ainsi à établir des caractères d'organisation et des caractères d'adaptation, ceux-là constants, ceux-ci variables. Cette distinction est ébranlée par les travaux de M. Klebs qui montre que tous les caractères de la plante peuvent changer sous l'influence des conditions extérieures, mais le problème posé par Nägeli peut apparaître sous une autre forme. D'un côté on sait que tous les caractères de la plante ne se comportent pas de la même manière, les uns étant plus variables, les autres moins variables, de l'autre côté on peut se demander si on n'arrivera pas tout de même à établir des

1. Em. Rádl, *Geschichte der biologischen Theorien*, v. II, Leipzig, Engelmann, 1909, p. 375.

limites de variation. C'est ici le point où la thèse des types doit prendre contact avec les résultats de la biologie expérimentale, lorsque celle-ci étudie la variation.

Si nous sommes à la veille d'une renaissance d'un système rationnel des formes vivantes, où la notion du type trouvera sa place, la classification ne pourra se borner seulement à l'étude de la morphologie; la structure des êtres vivants est nécessairement liée à leur développement et à leurs fonctions, c'est pourquoi en établissant des bases d'un système rationnel on s'appuiera non seulement sur les résultats de l'anatomie comparée, mais aussi sur ceux de l'embryogénie, de la physiologie, de la chimie biologique et de la biologie expérimentale; les résultats de la géographie des formes vivantes et de la paléontologie devront aussi être pris en considération.

Le transformisme a essayé de tirer des preuves pour la descendance commune des espèces dans l'embryogénie comparée, la loi biogénétique nous dit que l'ontogénie est une récapitulation abrégée de la phylogénie.

En étudiant ce problème Mehnert[1] constate des faits qui ne s'accordent pas avec la conception Häckelienne : le cœur, qui est considéré comme une différenciation plus jeune des vaisseaux sanguins, devrait se former toujours après les vaisseaux, mais il y a des animaux vertébrés, chez lesquels il se forme avant. Mehnert veut remplacer cette loi par le principe de la « Kainogénèse » (ou caenogénèse), d'après lequel la vitesse du développement d'un organe est proportionnelle à son degré de développement; cette vitesse augmente ou diminue avec le développement progressif ou régressif de l'organe. Si l'on élimine l'élément phylogénétique qui se trouve dans la formule du principe, on peut dire alors que des organes homologues se développent dans l'ontogénie avec une vitesse spécifique pour chaque forme.

Des études pareilles à celle de Mehnert donneront peut-être des résultats qui pourront être utilisés dans une classification rationnelle.

Si le transformisme moderne ne nous satisfait pas, c'est non seulement parce qu'il a négligé le problème des types : une théorie qui veut expliquer l'unité de la nature vivante doit chercher surtout une loi phylogénétique, actuellement le transformisme ne présente qu'une étude de la variation et de l'adaptation, ces phénomènes sont certainement d'une grande importance, mais ils n'expliquent pas tout ce que le transformisme prétend à expliquer.

M. Le Dantec a raison de rattacher le problème du transformisme au problème de la théorie de la vie. C'est le point principal, s'il y a une crise, c'est la crise de la biologie. La science biologique a oublié le principe de la continuité, elle ne voit pas toujours bien ce qu'elle doit à la science avant darwinienne et aux théoriciens qui se trou-

1. *Biomechanik erschlossen aus dem Prinzip der Organogenese*, cité d'après Friedmann et Rádl.

vaient en dehors du mouvement transformiste. Il faut dire aussi que la théorie n'est pas en faveur de nos jours. Tandis que dans les sciences physiques et chimiques on s'occupe beaucoup des éléments primaires de ces sciences, tandis que des savants comme Duhem et Poincaré en France, Mach et Ostwald en Allemagne ont beaucoup contribué à élucider les notions principales de ces sciences, les biologistes (heureusement pas tous) ont cru que le travail théorique est un travail sans importance. Mais on doit se rendre compte qu'un état pareil ne peut pas durer, il est toujours bien de méditer et de reméditer ce que pensait un Cuvier, un Geoffroy-Saint-Hilaire, un Claude-Bernard, le travail expérimental n'en sera pas gêné, il n'aura que tirer des avantages de méditations pareilles. Il y a des moments dans l'histoire de la science où on peut dire et où on doit dire : avoir une fausse théorie vaut toujours mieux que de n'avoir aucune théorie.

G. Seliber.

BIBLIOGRAPHIE

Bergson, *Évolution créatrice*, Paris, F. Alcan, 1907.

Driesch, *Philosophie des Organischen*, Leipzig, Engelmann, 1909. — *Biologie scientifique et transformisme* (Traduction des chapitres sur le transformisme de l'ouvrage précédent), *Revue de philosophie*, novembre 1909.

Friedmann, *Die Konvergenz der Organismen*, Berlin, Gebrüder Paetel, 1909.

Le Dantec, *La crise du transformisme*, Paris, F. Alcan, 1909.

V. Linden M., *Die Ergebnisse der experimentellen Lepidepteriologie* (Les expériences de Fischer et Standfuss) *Biologisches Centralblatt*, 1909, v. 24.

Pauly, *Darwinisme und Lamarckisme*, München, Reinhardt, 1905.

Seliber, *Les variations dans le règne végétal et les conditions extérieures* (Analyse des travaux de M. Klebs), *Revue générale de Botanique*, t. XX, p. 420. — *Les plantes et le milieu extérieur*, *Revue du Mois*, janvier 1909.

Steinmann, *Die geologischen Grundlagen der Abstammungslehre*, Leipzig, Engelmann, 1908.

V. Uexküll, *Umwelt und Innenwelt der Tiere*, Berlin, Springer, 1909.

De Vries, *Espèces et variétés*, Paris, F. Alcan, 1908.

Wolff G., *Beiträge zur Kritik der Darwinschen Theorie*, Leipzig, Thieme.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

I. — Philosophie générale.

Carl Stumpf. — Philosophische Reden und Vorträge. Leipzig, Barth, 1910, 1 vol. in-12. 261 p.

M. Stumpf a réuni sous ce titre des Essais dont quelques-uns (le plaisir à la tragédie — le corps et l'âme — la Renaissance de la Philosophie) ont été déjà signalés ou analysés dans la Revue.

1° *L'Idée d'Evolution dans la philosophie contemporaine.* — Après un historique rapide des origines de l'idée transformiste et une étude critique des conséquences générales que certains ont cru pouvoir en tirer au point de vue pratique, M. Stumpf note les progrès que la notion d'évolution a permis de réaliser en psychologie et montre en dernier lieu, qu'en dehors du domaine proprement scientifique, la doctrine nouvelle contient en germe des hypothèses métaphysiques qui répondent aux problèmes les plus élevés de la philosophie traditionnelle, celui de la conscience et celui de la finalité par exemple.

Historiquement, la théorie de l'évolution est entrée dans la pensée humaine non par les sciences de la nature, mais par les sciences de l'esprit, comme la linguistique et l'histoire du droit, — et cela dès l'antiquité! Toutefois, c'est seulement quand l'idée de transformation a été appliquée à l'ensemble du monde de la vie qu'on en a aperçu toute l'importance philosophique et morale. A ce dernier point de vue, M. Stumpf ne croit pas que l'évolutionnisme conduise logiquement au scepticisme. Si la science des mœurs permet d'expliquer la formation des idées morales, elle permet aussi de rationaliser la conduite humaine, et cet élément de rationalité, loin d'être destructeur de l'impératif catégorique, ne peut qu'en augmenter la force spontanée.

Mais c'est surtout avec la psychologie que la théorie de la descendance soutient des rapports étroits. Non seulement des connaissances nouvelles ont été acquises, mais de nouveaux problèmes ont été posés. Les principales questions qui touchent aux relations entre l'individu et le monde extérieur, aux conditions de l'adaptation au milieu, à la perception sensorielle, à l'origine des mouvements volontaires, ont été vivement éclairées, depuis qu'on s'est placé, pour les étudier, au point de vue transformiste.

Enfin la doctrine de l'évolution contient toute une philosophie : Il convient de noter, toutefois, que les partisans de l'évolution ont toujours paru avoir en vue une transformation continue. Or le problème de l'origine de la vie psychique en général, aussi bien que des diverses fonctions psychiques, est insoluble de ce point de vue. On est conduit en effet, ou bien à mettre dans les atomes matériels un psychisme insconscient, ce qui est une contraction, ou bien à nier la réalité de la matière, ce qui est un idéalisme absolu, mais n'explique point l'individualisation de la conscience. De même, encore que les organes des sens résultent de différenciations dans un même organe primitif, il n'en est pas moins vrai que les perceptions sensibles ont chacune leur qualité spécifique irréductible. A plus forte raison en est-il ainsi pour les fonctions supérieures. C'est donc une évolution discontinue qu'il faut concevoir comme se superposant, dans le domaine psychique, à l'évolution physique continue.

L'évolution, fondée sur la lutte pour la vie et la sélection naturelle, exclut-elle toute finalité? Tout d'abord il est acquis que ces notions n'ont pas la valeur que Darwin leur attribuait. Ensuite il est permis de considérer l'univers dans son ensemble comme soumis à une loi de développement. La multiplicité que comporte tout devenir se trouve ainsi reposer sur une unité transcendantale. Bien plus, ce devenir peut être considéré comme un progrès, quoique le concept de progrès, éminemment subjectif, soit difficile à définir, en tant qu'il enveloppe celui de valeur et que les valeurs n'ont de sens que pour une conscience qui les éprouve comme telles. Or nous n'utilisons jusqu'alors, pour rendre compte du processus évolutif, que des signes en quelque sorte extérieurs, comme par exemple la différenciation et l'intégration, qui ne permettent pas d'en pénétrer la véritable nature.

Cette conception de l'évolutionnisme soulèverait de nombreuses difficultés. Nous nous bornerons à deux remarques générales : n'est-il pas plus conforme à l'esprit même de la doctrine de l'interpréter dans un sens strictement positif? Car, si on cherche en elle toute une métaphysique, n'est-on pas conduit à renouveler simplement, sans en modifier grandement les termes, les antiques querelles autour du problème du devenir?

2° *La Méthode dans la psychologie des enfants.* — M. Stumpf analyse dans cette étude les divers procédés employés pour étudier l'évolution de l'esprit de l'enfant, en insistant sur les dangers d'erreur que chacun d'eux comporte. La vie de l'enfant comprend plusieurs périodes, et chacune d'elles réclame des procédés d'observation et des observateurs spéciaux. Jusqu'à l'apparition de la parole, et même jusqu'à six ou sept ans, les parents et les médecins ont le rôle principal. Les premiers sont constamment auprès de l'enfant, mais leurs observations manquent souvent d'objectivité. Par contre les seconds, en possession d'une méthode plus sûre, ne voient guère l'enfant

qu'aux moments critiques. Les années de formation physique et intellectuelle qui suivent sont marquées par l'intervention des pédagogues. Ceux-ci ont à leur disposition un plus grand nombre de sujets, mais leurs observations risquent d'être trop générales, et coulées en quelque sorte dans des moules tout faits.

En quoi consistent maintenant les observations? Elles sont directes ou indirectes, — directes lorsque le sujet rappelle les souvenirs de sa propre enfance, ou qu'on interprète des documents fournis par les enfants, dessins, lettres, journaux intimes, etc., indirectes, lorsqu'il y a dédoublement entre le sujet et l'observateur. Celles-ci sont de beaucoup les plus intéressantes, et les moins sujettes à l'erreur. Les observations enfin sont individuelles ou collectives. Les premières se font avec ou sans l'aide de la parole. A propos des unes et des autres, l'auteur rappelle les précautions essentielles que doit prendre l'expérimentateur. Deux questions importantes se poseront à lui. Peut-on déterminer les tendances de l'enfant? En second lieu, est-il possible de constituer des types? On ne peut, au cours d'une étude méthodologique, qu'indiquer ces problèmes.

M. Stumpf accorde moins de confiance aux recherches statistiques, en dépit de l'extension qu'elles ont prises dans certains pays. On a posé en effet, aux enfants, bien des questions sans intérêt psychologique. En outre toute recherche qui se fonde sur la loi des grands nombres paraît à l'auteur comporter d'autant plus de sources d'erreurs. Il faut donc n'user des procédés statistiques que d'une façon restreinte et avec précaution.

Nous n'insisterons pas davantage sur cette étude, qui n'est qu'un résumé de méthodes aujourd'hui bien connues.

3° *Le Scepticisme moral.* — Le problème est le suivant : Est-il légitime de tirer des contradictions et des transformations de la morale universelle des conséquences sceptiques? M. Stumpf ne le pense pas. L'énergique affirmation de l'impératif catégorique, qui a fait l'Allemagne moderne, ne doit pas, avec le triomphe, faire place à une période d'affaissement moral, susceptible d'entraîner d'autres chutes.

Les sceptiques de tous les temps ont argué de la diversité des règles morales, mais cet argument n'a pris toute sa force qu'avec les progrès de l'ethnographie comparée. Est-il valable? Eliminons d'abord les raisons spécieuses qu'on lui oppose souvent. Il ne suffit pas, par exemple, de refuser toute conscience morale aux peuples qui se servent dans leurs jugements pratiques d'autres critères que les nôtres. Car des conditions de vie différentes entraînent des modes d'activité différents. Mais de là résulte que, si la moralité future doit différer de la nôtre comme celle-ci diffère des formes antérieures, c'est que ces différents stades présentent des liaisons profondes, et que leur évolution est soumise à une loi de développement. C'est ainsi que les servitudes sociales multiples qui pèsent sur l'homme moderne sont la contre-partie et en quelque sorte le prix de sa libéra-

tion intellectuelle. Or qui nierait que ce soit là un progrès? De même au point de vue sexuel, le lien monogamique, plus étroit que les formes primitives de mariage, est la condition d'une culture plus élevée. D'autre part, la distinction est-elle possible entre les motifs proprement moraux, et les raisons extramorales, de plus en plus nombreuses à mesure qu'on remonte dans le passé, de tel ou tel mode d'activité? Le rôle des premiers n'augmente-t-il pas aux dépens de celui des secondes? N'est-ce pas un fait enfin qu'en morale, comme en esthétique, les appréciations de valeur se maintiennent chez l'immense majorité des hommes?

On peut, il est vrai, pousser plus loin l'argumentation sceptique, et les psychologues empiristes ont tenté une explication génétique de la Conscience morale. Si cette explication était valable, l'impératif catégorique perdrait toute valeur autre que celle d'un fait conditionné, c'est-à-dire toute valeur absolue, et ne se maintiendrait que par l'oubli de ses origines empiriques, ou l'absence de réflexion critique. Or la fermeté de la conscience morale, pas plus que la sympathie désintéressée, ne sont l'indice d'un manque de culture. En outre la véritable moralité, qui consiste toujours, comme l'a montré Kant, dans un acte pleinement libre et créateur de notre nature, serait réduite à un simple mécanisme. Tous les grands créateurs de vie morale ont été des esprits affranchis de la force de la tradition et des habitudes.

Est-ce à dire pourtant que le point de vue purement formaliste soit admissible? M. Stumpf ne le pense pas. La théorie de la morale pure doit comporter une théorie des biens, car ce n'est que sur la valeur relative des différents biens, et non sur leur qualification en tant que tels, que portent les conflits entre les moralistes. Cela, même les destructeurs de l'ordre des valeurs ne peuvent le nier. Dans cette appréciation interviennent nombre de facteurs tenant aux conditions générales d'existence; en outre la représentation du monde dans son ensemble, et même telles ou telles conceptions métaphysiques, peuvent également influer sur notre interprétation de la vie et notre énergie à accomplir le devoir. Toutefois la déduction des règles éthiques, si l'on veut les rattacher à de telles notions, reste illusoire. D'où cette conséquence : refuser ainsi à la moralité tout fondement supranaturel, c'est en rendre la réalisation totale impossible ailleurs que dans un certain ordre naturel, en l'espèce l'ordre social. C'est là seulement qu'on peut discerner et atteindre les fins objectives, seules vraiment morales. C'est par là aussi que la connaissance scientifique de la réalité est nécessaire. On voit par suite quelle en est la nature et la portée. Elle sert, sinon à éveiller la bonne volonté, du moins à orienter l'action et à en assurer l'efficacité, surtout chez les natures intellectuelles, de plus en plus nombreuses, qui se sont habituées à confier à leur intelligence la direction de leurs sentiments.

Telle est, dans ses lignes générales, la thèse de l'auteur. Certes, il nous paraît légitime de poser le concept de valeur au premier rang

des principes moraux. Toutefois, si le choix parmi les liens est conditionné, au moins partiellement, par la connaissance scientifique, comment l'idée même d'un bien peut-elle être placée en dehors de toute condition? Et pourquoi d'ailleurs préférer telle ou telle fin objective, sinon en raison d'une certaine notion du progrès, qui si elle n'est pas un postulat métaphysique, ne peut être considérée que comme une croyance historique, partant toute relative? Une attitude complètement relativiste n'est-elle pas préférable?

4° *Les débuts de la musique.* — M. Stumpf discute tout d'abord les principales thèses, anciennes ou modernes, relatives à l'origine de l'art musical. Toutes, aussi bien la théorie de la sélection sexuelle que celle de l'imitation des bruits naturels se heurtent aux mêmes difficultés : l'explication du rythme et de la transposition. M. Stumpf adopte la thèse de Bücher : l'activité corporelle rythmique, accompagnée de la production de sons, est l'origine de l'art musical.

Toutefois, il reste à expliquer comment s'établissent les intervalles musicaux, et se constituent les thèmes mélodiques, indépendants du ton dans lequel ils sont chantés. Le signal acoustique, le cri d'appel soutenu, notamment dans le jeu, constituent la première note musicale. Répété par d'autres voix, par exemple de femmes et d'enfants, il donne les premiers intervalles de quinte, de quarte, d'octave. Notons à ce sujet une difficulté : comment les hommes primitifs ont-ils perçu la consonance de l'octave? — La découverte des autres intervalles s'est faite ensuite et plus facilement.

Quant aux instruments, les plus anciens sont les fifres, simples, puis doubles. Ces deux formes, vocale et instrumentale, de la musique, se sont développées ensuite simultanément employées dans les danses, les sacrifices, les différentes cérémonies rituelles et les exercices profanes. L'emploi des instruments à corde est de beaucoup postérieur. L'arc des chasseurs en fournit le premier modèle. Les instruments à résonateur sont moins anciens encore.

Tels sont les débuts de la musique mélodique. L'apparition des accords harmoniques est relativement récente, du moins au sens moderne. Car l'accompagnement de la voix humaine par les instruments ou l'emploi simultané de divers instruments constituent des formes rudimentaires d'harmonie.

A partir de ces origines, les progrès ont été de plus en plus rapides, marqués par l'emploi de mesures régulières, par l'introduction des demi-tons, des variations, etc. Personne ne reprendrait aujourd'hui la thèse de Rousseau, qui traitait l'harmonie de barbarie gothique.

Cet essai, que nous ne pouvons que résumer à grandes lignes, est celui qui comporte le plus d'originalité. Ajoutons que toutes ces études sont écrites dans une langue très claire, très simple et fort agréable à lire.

René Hubert.

II. — Histoire de la philosophie.

D. P. Rhodes. — The Philosophy of Change (*La philosophie du changement*). New-York, The Macmillan Company, 1909, xxvii-389 p.

Le livre de M. Rhodes est un peu déconcertant, soit à cause du nombre de sujets qu'il aborde, soit à cause de la méthode qui a présidé à sa composition. C'est d'une part un ouvrage de métaphysique — de métaphysique non pas, à proprement parler, dogmatique, puisque l'auteur offre son hypothèse cosmologique comme la « fiction d'un univers », mais non plus critique, car la tendance affirmative est très nette. D'autre part, le but essentiel et les conclusions de l'ouvrage ont surtout un caractère moral. Ajoutons que les considérations logiques et les remarques psychologiques y jouent un rôle des plus importants, que l'hygiène, la politique, les questions religieuses, pénales, littéraires, et l'antialcoolisme y tiennent une certaine place : on accordera sans peine que l'ouvrage a un caractère encyclopédique et synthétique.

C'est ce qui rend malaisé le résumé de ce livre. De plus, les formules manquent souvent de clarté, et le dessein fondamental de l'ouvrage reste incertain. Le propos de l'auteur, de se donner pour un autodidacte qui fait fi de toutes les manières traditionnelles de poser les problèmes, de toutes les solutions classiques, a certes l'avantage de l'originalité : il donne à l'ouvrage un ton assez savoureux de bonhomie innocente, de spontanéité, et souvent d'ironie familière; mais il ne contribue pas à la clarté de l'œuvre, et il laisse dans l'esprit un certain doute : on voudrait pouvoir se persuader que cette naïveté, cette ironie socratique n'est bien réellement qu'un artifice de pensée. Le public philosophique européen aime assez voir les intuitions, même géniales, s'étayer de quelque érudition : et il y a là moins une exigence de pédants, qu'un moyen très rapide de s'assurer de la bonne position des questions. On a assez souvent insisté sur la nécessité, pour le philosophe comme pour le savant, de « prendre la file » parmi les spécialistes; c'est sans doute la meilleure manière de ne pas s'exposer à enfoncer des portes ouvertes ou à construire des châteaux en Espagne. Il y a, dans la méthode inverse, qui est celle de M. Rhodes, un très louable effort de pensée personnelle, mais aussi, et quoi qu'on en ait, le double danger et de perdre son temps, et de se lancer avec quelque imprudence dans une vaste synthèse, dont l'ampleur a de quoi effaroucher la prudence des philosophes d'aujourd'hui.

Le premier chapitre montre que le changement est la seule réalité, au milieu des illusions de l'expérience individuelle. Le second met en lumière, par des exemples empruntés à différents domaines de la vie, ce fait, que la conscience suppose à sa racine le changement, c'est-à-dire une oscillation continuelle entre deux éléments contrastants; et

cependant cette série d'oscillations est dirigée en un sens donné, vers l'accumulation d'expériences, qui à la limite constituent le savoir parfait.

Le troisième chapitre, qui représente à peu près la moitié de l'ouvrage, contient une sorte de cosmologie, hypothétique et symbolique. On ne peut songer à exposer en détail comment les « *cosmoïdes* » (ce sont les unités élémentaires dont l'ensemble constituent le « *cosmos* ») se mouvant suivant les « *lignes cosmiques* », donnent naissance, en partant d'un univers élémentaire ou chaotique, à cet univers ordonné qui est l'objet de notre connaissance. Il y aurait lieu, à propos de ce très long chapitre, à une foule de discussions. Bien des points manquent de clarté : par exemple, l'on admet à la fois que l'espace est continu et qu'il est formé d'unités; que le temps est formé d'une série d'unités appelées « *kinèmas* »; l'univers élémentaire que l'on nous prie de considérer est dépourvu de toute détermination géométrique, et cependant l'on y parle de directions, de positions, d'intersection des lignes cosmiques, etc.

Les six derniers chapitres sont plus intéressants, parce qu'ils traitent de questions plus positives ; la finesse et la pénétration de l'auteur sont plus à l'aise dans ces matières psychologiques et morales. Ces remarques, qui sont présentées comme des corollaires de ce qui précède, sont cependant l'essentiel de l'ouvrage. — La raison et la volonté, qui sont identiques, sont le principe moteur de notre vie journalière (chap. IV). Aussi, que l'univers vienne à se dissoudre (chap. V), que la vie humaine s'achève (chap. VI), peu importe : une conception rationnelle de la mort, comme d'une dissolution de l'individu dans l'univers, qui s'enrichit de l'accumulation des expériences individuelles, permet d'arriver à une organisation parfaitement rationnelle de la vie individuelle et sociale (chap. VII). Le chapitre VIII, avec des remarques sur l'amour de la vérité, examine quel usage l'on peut faire d'un pessimisme rationnel, comme condition d'un véritable optimisme. Le dernier chapitre est consacré à des remarques sur le style.

Un pragmatisme un peu indécis anime l'ouvrage. La vérité est un procédé pratique, la raison, une fonction utilitaire; la théorie, c'est ce qui peut passer dans la pratique. Cependant il existe une réalité objective : le *changement*; les choses, matière et idées, sont identiques au processus de l'univers. Ce changement existe dans le sujet comme dans l'objet; il est le principe de la relativité de la connaissance, connaissance qui est progressive et utilitaire, comme de l'évolution de l'univers. Il est directement dérivé de l'expérience, et ne risque pas d'être détruit par une expérience nouvelle, parce qu'il est, semble-t-il, un principe purement formel. Cette notion du « changement » demeure d'ailleurs fort obscure : on ne sait s'il s'agit d'un principe réel, d'une substance en devenir, ou d'un principe formel, d'une catégorie à laquelle se subsume l'expérience. Le principe moral est un optimisme progressif, actif, qui n'hésite pas à utiliser un certain

pessimisme de fait, destiné à être dépassé par l'effort moral. Il s'agit finalement de faire accepter une conception rationnelle de la vie : l'interprétation que l'auteur propose de l'expérience fournit une méthode applicable à toutes les circonstances de la vie; le changement étant le principe de tout l'univers, la philosophie pratique doit avant tout être destructrice, pour laisser place à l'initiative spontanée.

Tel qu'il est, ce livre laisse une impression assez peu nette : trop de sujets y sont abordés, suivant une méthode trop indécise, et avec trop peu de vigueur et de clarté dans la discussion. On y sent une personnalité originale, riche en aperçus ingénieux, mais mal à l'aise dans les cadres de la philosophie traditionnelle, se refusant de parti pris à en manier les concepts : ce qui permet de faire preuve d'esprit de finesse en matière de morale ou de politique, mais a bien des inconvénients quand on aborde les problèmes techniques de la métaphysique, spécialement dans une tentative de cosmologie où l'on risque de faire appel, d'une manière bien surprenante, à des données physico-mathématiques.

JEAN-L. SCHLEGEL.

A. D. Sertillanges. — SAINT THOMAS D'AQUIN. 2 vol. in-8 de la Collection *Les grands philosophes*, Paris, F. Alcan, 1910, VIII-334-348 p.

M. A. D. Sertillanges, professeur à l'Institut catholique de Paris, vient de donner sur saint Thomas d'Aquin, deux volumes considérables par l'étendue, comme par le soin mis à les composer.

A plusieurs reprises, nous avons présenté aux lecteurs de la *Revue philosophique* l'œuvre de saint Thomas et celle qu'après lui tentent d'accomplir ses modernes successeurs [1]. Sa philosophie a été construite avec toute la doctrine positive d'Aristote, accompagnée des commentaires grecs, arabes et juifs, interprétée de manière à en retrancher ce qui aurait pu offenser les lecteurs chrétiens ; avec les doctrines d'Avicenne et d'Averroès, d'Avicebron et de Maimonide, du Pseudo-Denys l'Aréopagite, de saint Augustin et de saint Anselme, comme avec plusieurs autres sources plotiniennes. Sa théologie, dont le point de départ est le Commentaire sur les Sentences de Pierre Lombard et l'épanouissement, la *Somme de théologie*, utilise tous les travaux antérieurs, mais aussi les acquisitions de la philosophie au XIIIe siècle, adaptées aux affirmations de la pensée catholique. Enfin les travaux exégétiques sur les Evangiles, le Psautier, le Symbole,

1. *Le mouvement néo-thomiste et les travaux récents sur la scolastique*, *Revue philosophique*, 1892, 1893, 1896, 1902; *Esquisse d'une histoire générale et comparée des philosophies médiévales*, 2e édition : *L'œuvre de saint Thomas*, p. 192-195; *La restauration thomiste au XIXe siècle*, p. 216-288. Nous avons examiné les discussions relatives au modernisme dans la *Revue philosophique*, décembre 1907, janvier 1908.

l'Oraison dominicale, ont, pour objet ou pour résultat, de montrer que la philosophie et la théologie, telles que les a constituées saint Thomas se trouvent plus ou moins développées dans ce qui nous est donné comme révélé.

En fait la philosophie est partout dans l'œuvre de saint Thomas. C'est ce qu'ont affirmé la plupart des historiens qui ont étudié son œuvre. Aussi c'est pour avoir des théologiens et des exégètes orthodoxes que Léon XIII a recommandé le retour au thomisme; c'est pour s'opposer aux modernistes, dont les travaux ont presque tous porté sur l'exégèse, que Pie X a condamné la philosophie sur laquelle ils s'appuient, sans en avoir toujours conscience, et insisté sur l'importance d'une étude préalable de la philosophie thomiste pour tous les théologiens et les exégètes.

Si la philosophie est partout chez saint Thomas, il faut, pour la reconstituer, étudier ses œuvres, théologiques et exégétiques aussi bien que philosophiques, en suivant, si on le peut, l'ordre chronologique, pour voir la manière dont le système s'est constitué; en se demandant à propos de chacune d'elles quelles questions s'est posées saint Thomas et quelles réponses il y a faites. De ce travail accompli avec soin sur toutes les œuvres authentiques, on tirerait le système et on saurait exactement les sources auxquelles il a puisé, en particulier comment, en commentant Aristote [1], il l'a adapté au christianisme, comment il a été aidé par Averroès et Albert le Grand. On verrait si le système, original dans sa synthèse, l'est aussi parfois dans les détails. En relevant les connaissances d'ordre scientifique qu'il utilise, on pourrait le séparer d'un certain nombre de ses contemporains, en particulier de Roger Bacon. On marquerait ensuite sa place parmi ses contemporains d'Occident — il n'y a plus guère de philosophie, au XIIIe siècle, chez les Byzantins, les Arabes et les Juifs qui ont eu leurs penseurs les plus remarquables aux deux siècles précédents. On verrait enfin, comme a fait en partie Jourdain, quels furent ses partisans et ses adversaires, d'abord jusqu'à la Réforme, puis après que le concile de Trente l'a pris pour guide et en a fait un des principaux représentants de l'orthodoxie catholique; on suivrait sa fortune au XVIe, au XVIIe, au XVIIIe et au XIXe siècles; on verrait ce qu'il est devenu depuis sa restauration par Léon XIII.

Voilà ce que souhaiteraient savoir sur la philosophie de saint Thomas les historiens de la philosophie. M. Sertillanges s'est-il proposé de travailler pour eux? Ce n'est pas son but essentiel. Leur apporte-t-il une utile contribution? Cela nous semble incontestable.

1. Nous avons consacré plusieurs années, à l'École des Hautes Études, à comparer les commentaires de saint Thomas sur Aristote aux versions et aux commentaires du Moyen âge. A la Faculté des lettres, sous notre direction, plusieurs mémoires ont été préparés, sur saint Thomas commentateur du Pseudo-Denys, sur la vision de Dieu, d'après les commentaires sur les Sentences de Pierre Lombard, etc., dont il sortira peut-être des thèses.

L'Avant-Propos nous renseigne sur ce qu'il a voulu faire et aussi sur ce qu'il ne s'est pas proposé de réaliser. Saint Thomas, dit-il, est d'un abord extrêmement difficile : l'habitude d'aborder les questions par leur côté le plus formel déroute les esprits habitués à procéder par développements et approches successives ; la doctrine est découpée en articles dont chacun ne fournit qu'une mince tranche de vérité, sans liaison facile avec d'autres ; on ne peut donc le consulter, il faut se mettre à son école, connaître ses ouvrages comme le forestier sa forêt, voir revenir les principes directeurs, peu nombreux, mais toujours variés en leurs applications, se familiariser avec eux et avec l'ordre qui préside à leur mise en œuvre. M. Sertillanges a donc voulu aider ceux qui ne répugnent pas à faire l'effort nécessaire pour se retrouver dans l'œuvre peu connue du docteur angélique. Pour cela il indique, en chaque matière, l'objet de la doctrine plus qu'il ne tient à énumérer longuement les solutions particulières. Son ambition est d'éclairer les thomistes de cœur sur l'objet d'une admiration demeurée trop sentimentale, de réconcilier quelques esprits non prévenus avec des points de vue qu'ils déclarent volontiers périmés. En quelques mots il expédiera certains traités qui ne se prêtent à aucun commentaire important, ceux dont nos contemporains peuvent difficilement faire usage ou ceux dans lesquels saint Thomas n'a apporté sur la matière traitée qu'une contribution personnelle peu notable. En somme il ne prétend nullement accomplir une œuvre d'érudition[1] mais exposer

1. On ne peut demander à un auteur autre chose que ce qu'il s'est proposé de donner. Aussi nous bornerons-nous à faire quelques remarques de détail. D'abord, page 1, une question de chronologie. Saint Thomas est conduit à Paris en 1246, il suit pendant trois ans les cours d'Albert et en 1248 il est chargé de lire à Cologne où Albert est fait régent. P. 9, au IX[e] siècle on ne connaît pas tout l'Organon d'Aristote, mais seulement quelques parties de l'Organon. Voir Hauréau et notre *Esquisse*, p. 143-144. P. 13, la supériorité philosophique de saint Thomas sur Albert le Grand semble exagérée. Peut-on dire qu'Albert est de son temps et que saint Thomas est de tous les temps? Même observation à propos de la « supériorité écrasante » de saint Thomas, comme commentateur, sur Averroès et Albert le Grand, P. 15, ne pourrait-on pas répéter que s'il est plus grand qu'eux, c'est parce qu'il est monté sur leurs épaules? P. 14. « Saint Thomas, quoique non ignorant du grec, ne semble pas avoir eu de cette langue une connaissance suffisante pour se passer de version » Il semble qu'il faudrait, à ce point de vue, distinguer plusieurs périodes dans la vie de saint Thomas. P. 19, Munk a établi qu'Avicebron n'est pas un Arabe mais un Juif. P. 20, là où il est question de *platonisme*, il faudrait parler plutôt de *plotinisme*. P. 42, il est difficile d'admettre avec saint Thomas qu'Aristote pose en Dieu les raisons de toutes choses. P. 58, l'adage célèbre, *Bonum est diffusivum sui*, est le principe dont part Plotin pour expliquer la production des êtres émanant de l'Un ou du Bien. P. 59, c'est Plotin qui, le premier, appelle la cause première le Bien (ou l'Un) avant même de l'appeler Être. P. 67, il y aurait lieu de montrer peut-être que saint Thomas, parlant des divisions de l'être et des prédicaments, a combiné les catégories d'Aristote relatives au monde sensible et les catégories de Plotin relatives au monde intelligible. La bibliographie eût pu indiquer bon nombre d'ouvrages — non mentionnés — dont la lecture est utile à qui veut connaître saint Thomas.

les thèses qui forment la philosophie propre de saint Thomas (p. 21).

Quel est le plan suivi par M. Sertillanges? Les deux volumes comportent six livres.

Le premier intitulé *l'Être*, a trois chapitres, *La métaphysique, science de l'être*; *Les divisions de l'être* (les Transcendentaux, A, l'Unité, B, la Vérité, C, le Bien, D, le Mal); *Les Prédicaments* (L'être : A, la puissance et l'acte, B, la substance, C, l'individuation, D, la quantité, E, l'étendue, F, le nombre, G, la qualité, H, la relation, I l'action et la passion.)

Le second livre a pour titre : *La source de l'être*, Le premier chapitre Prolégomènes à la preuve de Dieu, a pour sous-titre : La métaphysique science de l'être, avec deux divisions, A, La prétendue évidence de Dieu, saint Anselme, B, La prétendue indémontrabilité de Dieu. Le second porte sur la preuve de Dieu et les cinq voies par lesquelles on l'obtient: le troisième, sur la nature de Dieu, a de nombreuses divisions : A, La simplicité de Dieu (Aa, saint Thomas et le Panthéisme); B, la Perfection de Dieu (Ba, de la ressemblance entre la créature et Dieu): C, La connaissance que nous avons de Dieu (Ca, la doctrine de l'analogie); D, Dieu souverain bien; E, Infinité de Dieu; F, l'Omniprésence de Dieu; G, l'Ubiquité de Dieu; H, l'Immutabilité de Dieu: I, l'Éternité de Dieu; J, l'Unité de Dieu: K, la Connaissance en Dieu (Ka, Si Dieu connaît autre chose que soi; Kb, quelle connaissance Dieu a des choses? Kc, Universalité de la science de Dieu; Kd. la Science de Dieu et l'Infini, Kc. la Science de Dieu et les futurs contingents); L, la Vie de Dieu; M, la Volonté de Dieu, (Ma, l'objet de la volonté de Dieu; Mb, la Liberté de Dieu; Mc, la Volonté de Dieu toujours obéie; Md, la Volonté de Dieu immuable); N, l'Amour en Dieu; O, la Justice de Dieu; P, la Miséricorde de Dieu; Q. la Providence de Dieu : R, la Toute-puissance de Dieu; S, le Bonheur de Dieu; T, Vue générale sur la *Théodicée* de saint Thomas.

Avec le livre III nous arrivons à l'émanation de l'être. Il a deux chapitres : l'un, le Commencement, établit que l'idée de Dieu est le centre de toute philosophie, puis porte sur la création et la création continuée; l'autre, sur la multitude et la distinction des choses, cherche si on doit la rapporter à Dieu et traite de l'unité du monde, du mal dans le monde, de l'optimisme cosmologique.

Le second volume débute par le livre IV sur la Nature. Un premier chapitre, les Principes de la Nature est consacré au devenir : devenir substantiel, matière, forme, agent et fin, devenir accidentel, mouvement, lieu, temps, temps relatif et temps absolu. Un second, l'infini dans la Nature, porte sur la mesure quantitative; un troisième, la Contingence dans la nature, sur la contingence et la vérité, sur le Fatum.

Le 5e livre s'occupe de la vie et de la pensée. Un premier chapitre traite de l'Idée générale de la vie (A, la génération animale, B, comment l'âme meut le corps); un second, de l'Idée générale de la connaissance (matérialisme et idéalisme): un troisième de la Connais-

sance sensible (A, Critique des sens, B, les Sens internes, imagination, estimative, mémoire sensitive, réminiscence); un quatrième, de l'intelligence (essences matérielles, immatérialité et immortalité de l'âme, survie de l'âme, origine de l'âme, conditions sensibles de la connaissance intellectuelle, élaboration de l'universel et intellect agent, intellect et singulier, mémoire intellectuelle, verbe mental et jugement, vérité et erreur dans le jugement, vérité de l'incomplexe, vérité des Principes.)

Enfin le 6e livre est consacré au vouloir et à l'action. Dans un premier chapitre, il est question de l'Appétit en général, espèces d'appétits, appétit sensitif et Passions; dans un second, de la Volonté, vouloir nécessaire; dans un troisième, du Libre arbitre (l'homme libre, sources du libre arbitre, spoliation et exercice, exercice volontaire, détermination du vouloir, mobile du vouloir, nature de l'acte libre, saint Thomas et le déterminisme, saint Thomas et la liberté nouménale); dans un quatrième, de l'action humaine : le désir, le vouloir et le libre exercice du vouloir aboutissent à l'action humaine (A, Principe moral, la Béatitude — l'Idéal humain, le contenu de l'Idéal, les moyens de l'Idéal, les joies de l'Idéal — B, les Applications du principe moral).

Le volume se termine par une conclusion sur l'avenir du thomisme et par un index bibliographique.

Cette sèche analyse des deux volumes de M. Sertillanges est nécessaire pour montrer comment il expose la philosophie de saint Thomas; elle est suffisante pour indiquer que le plan est une adaptation du thomisme en vue des lecteurs catholiques qui ont pris connaissance des doctrines philosophiques postérieures à saint Thomas. Elle marque nettement aussi le point de départ du thomisme, car la classification être, source de l'être, émanation de l'être, nature, vie et pensée, vouloir et action, pourrait tout aussi bien convenir à une exposition systématique de Plotin et d'Aristote que de saint Thomas.

Je n'apprendrai rien à ceux qui ont voulu joindre, à l'étude de saint Thomas, celle de ses commentateurs, en leur disant qu'il y a divergence en plus d'un point, sur la manière dont il faut entendre ses doctrines. Ils savent également que, même pour ceux auxquels il a été recommandé par Léon XIII et Pie X de s'attacher à saint Thomas, il y a, sur un certain nombre de questions, une grande liberté d'interprétation. C'est dire qu'il serait possible de combattre M. Sertillanges en invoquant saint Thomas ou quelques-uns de ses disciples, d'autrefois ou d'aujourd'hui [1].

Nous préférons faire remarquer que son exposition est toujours claire, précise et qu'elle s'appuie sur quelque texte, sinon sur tous,

1. C'est ce qui est indiqué dans la *Revue augustinienne* de septembre 1910 à propos de l'éternité de la création, p. 345-350, et de la définition de la vérité p. 350-359.

quoique l'auteur fasse plus d'une fois preuve d'originalité dans son interprétation.

Il fait souvent des rapprochements avec les modernes. « Il y aurait, dit-il, (I, p. 127), à propos du mouvement naturel et de ses causes, des rapprochements féconds à faire entre la philosophie de saint Thomas et les philosophies modernes — Dieu, dit-il (p. 162), est au monde, dans saint Thomas, ce que le noumène inconditionné de Kant est par rapport au phénomène... « L'intellectualisme de saint Thomas est rapproché et distingué de celui de Kant, de Leibnitz, de Descartes (II, 69)... Fichte est rapproché de saint Thomas pour la possibilité d'une science des choses (II, 160); saint Thomas est présenté comme pragmatiste (II, 131); l'argument de fond du déterminisme psychologique n'est nulle part aussi précis que dans la *Théodicée* de Leibnitz ou dans la *Critique de la raison pure* de Kant, si ce n'est dans saint Thomas lui-même (II, 276). Kant et ses disciples en autonomie parlent de l'homme et de sa loi comme saint Thomas parle de Dieu et de sa justice (II, p. 298). »

Dira-t-on que M. Sertillanges force les rapprochements pour établir qu'un disciple de saint Thomas n'est pas plus un retardataire qu'un disciple de Kant, de Descartes, de Leibnitz, de Fichte ou de Hegel? Il y a peut-être des cas où M. Sertillanges sollicite les textes; mais il ne fait nulle part de rapprochement qu'on puisse dire tout à fait inexact. Par tous on peut conclure — ce que nous avons essayé, à un point de vue tout autre, de mettre à plusieurs reprises en lumière — que les philosophies médiévales n'ont pas disparu au XVIIe siècle et qu'on peut noter la persistance d'un certain nombre de leurs doctrines chez les modernes qu'il est impossible de comprendre, si on fait commencer leur philosophie, purement et simplement au XVIIe siècle.

J'appellerais volontiers aussi l'attention sur le jugement que porte M. Sertillanges du *de ente et essentia* « admirable petit opuscule », sur saint Anselme, qu'il faudrait rapprocher davantage de saint Augustin et aussi de Plotin,, et qui nous semble trop sévèrement jugé (I, 131 et suiv.) sur la distinction entre l'éternité du mouvement et la création (p. 292), dont il faudrait tenir grand compte dans l'histoire des dogmes et des doctrines chrétiennes, sur la prémotion physique (p. 265) et sur le rôle de l'analogie chez saint Thomas (p. 183), etc.

En résumé, les deux volumes de M. Sertillanges sont de quelqu'un qui connaît saint Thomas; ils aideront les thomistes à se rendre plus aisément compte des doctrines du maître qui s'y présentent sous une forme aussi simplifiée que possible. Peut-être même leur apprendront-ils qu'il y a, chez les philosophes laïques, des affirmations qui donnent plus d'autorité à celles de saint Thomas. Aux historiens ils n'apporteront pas tout ce qu'ils peuvent souhaiter, mais ils leur fourniront un résumé clair et exact; ils leur montreront ce que devient le

thomisme chez un de ceux qui ne veulent pas rompre complètement avec l'esprit moderne. Quant au thomisme lui-même, il sera, comme nous l'avons indiqué à plusieurs reprises, ce qu'en feront ses partisans.

FRANÇOIS PICAVET.

III. — Psychologie.

E. Peillaube. — LES IMAGES. In-8, 513 pp. Paris, Rivière, 1910.

Cet important ouvrage passe en revue toutes les questions relatives à l'imagination et à la mémoire, en épuise le détail, en approfondit le sens, en montre le rôle et la portée. Il se divise en deux parties : l'analyse et la synthèse des images.

La première traite des différentes espèces d'images, en établit l'existence, en définit la nature, le rôle et la fonction.

I. — Les *images visuelles* (pour commencer par les plus claires, les plus incontestées) prédominent et se développent d'une façon exceptionnelle chez certains esprits : peintres qui peignent de mémoire, joueurs d'échecs à l'aveugle, calculateurs prodiges (Diamandi), etc. La pathologie met en lumière le danger égal qui vient de l'*excès* (hallucinations) et du *défaut* des images visuelles (cécité psychique, totale ou partielle; verbale, musicale). Les images visuelles sont de deux sortes, suivant qu'elles se rapportent aux couleurs ou aux formes. Elles sont, dans certains cas, le simple prolongement des sensations (images consécutives, positives et négatives). Elles peuvent s'affaiblir, perdre de leur vivacité et de leur éclat : la pensée abstraite semble en lutte avec l'imagination concrète (expériences de Galton : le peu de visualité des savants).

II. — Les *images auditives* se rencontrent de même d'une façon développée et prédominante chez certains esprits : musiciens (Mozart, Beethoven), calculateurs prodiges (Inaudi), etc. De même encore la pathologie présente des cas d'hyperacousie et d'acousie imaginatives : hallucinations auditives, bruits indistincts, paroles, phrases et discours, rêves auditifs, d'une part; surdité verbale, musicale, de l'autre. — On s'est demandé si la « parole intérieure », ou la forme sensible que revêt la pensée, est auditive ou motrice. La question est oiseuse et se résout différemment suivant les cas et les individus : il y a des auditifs (Egger) et des moteurs (Stricker).

III. — Les *images motrices* ou *kinesthésiques* répondent aux sensations qui accompagnent les mouvements musculaires. Les habitudes,

comme l'habitude d'écrire, supposent de telles images ; les illusions des amputés, les sensations consécutives de mouvements en sont des exemples authentiques. La perte des images motrices donne lieu à l'agnosie tactile (stéréognosie, apraxie), celle des images motrices, d'articulation en particulier, à l'aphasie motrice (aphémie, agraphie). Les images motrices ne sont-elles plus réfrénées? il y a impulsions, tics et stéréotypies, — écholalie, échokinésie. Enfin ces images peuvent se transformer en hallucinations véritables (illusion des amputés, hallucinations hypnagogiques du toucher, rêves moteurs, etc.).

IV et V. — Les *images olfactives* et *gustatives*, qu'il convient de rapprocher, car elles se mêlent et se confondent, sont attestées par la mémoire des odeurs et des saveurs, si développée chez les parfumeurs, dégustateurs, etc. ; elles sont douées de reviviscence spontanée et donnent naissance aux illusions et hallucinations de l'odorat et du goût.

VI. — Les *images kinesthésiques* se rapportent à la sensibilité générale. Leur existence est prouvée par les hallucinations du sens génital, qui expliquent la croyance aux incubes et succubes du moyen âge, par celles qui ont engendré la zoanthropie, etc.

VII. — Les *images affectives*, récemment mises en lumière par M. Ribot, ont pour caractère propre d'être des « représentations sans objet ». La mémoire fait revivre les douleurs, soit physiques (ex. un mal de dents), soit morales (ex. un deuil cruel) et plus généralement les sentiments quelconques, agréables et pénibles. La mémoire affective diffère de la mémoire représentative, alors même que celle-ci l'accompagne, l'aide et la renforce; elle a sa nature, ses lois propres ; le sentiment remémoré tend à redevenir actuel, mais n'est pas pour cela un état affectif nouveau, sans précédent, une perception réelle. La mémoire affective joue un grand rôle dans la formation du caractère. Il y a un type *affectif*, comme il y a un type *visuel*, *moteur*, etc., et ce type lui-même se divise en espèces : l'optimiste, le pessimiste.

Les images sont les éléments de la vie de l'esprit. Il reste à expliquer cette vie elle-même, la synthèse formée de ces éléments. Cette synthèse est la mémoire et l'imagination.

La mémoire comprend la fixation des impressions, leur évocation, leur reproduction, leur reconnaissance, leur localisation dans le passé.

a) *Fixation.* — La fixation n'est pas un fait naturel, nécessaire, se produisant toujours, au point que la difficulté serait de comprendre, non la mémoire, mais l'oubli. Elle peut fort bien manquer, et on a alors l'*amnésie de fixation* (Pitres) ou *amnésie antérograde* (Sollier), qui est avant tout une faiblesse ou maladie de l'attention. L'attention, comme

on sait, est le burin de la mémoire. Elle est censée rendre la sensation plus « intense »; en réalité elle la rend seulement plus « claire, en bannissant du champ de la conscience toutes les images étrangères à celle qui l'intéresse et en lançant au-devant de la sensation les images capables d'analyser et de reconstruire l'objet ». Elle est une synthèse. Elle se relâche dans la vieillesse, est faible chez l'enfant. Elle est favorisée par le rhythme, la répétition, le temps, le degré de compréhension, le sentiment.

Tout souvenir évolue, s'appauvrit et s'enrichit avec le temps; il se transforme, tend à disparaître, à changer de type, à se généraliser (Philippe). Les cas d'*amnésie rétrograde* ou *rétro-active* permettent de retracer indirectement cette évolution et d'en trouver la loi (loi de régression de Ribot). Le temps est ainsi à la fois facteur de mémoire et facteur d'oubli. La vie latente des souvenirs est « une période d'organisation, de travail et de tension ».

b) Evocation. — L'évocation, distincte de la reproduction, est passive ou active, automatique ou volontaire. Les amnésies qui s'y rapportent sont : 1° la *folie du doute* ou *manie interrogative*, caractérisée par la recherche d'un souvenir, l'impuissance de le retrouver et le besoin irrésistible de le rechercher, 2° l'*amnésie aphémique*, dans laquelle le malade peut parler, mais ne peut plus évoquer, au moment opportun, les images verbales voulues. L'évocation étant un acte de volonté, cette amnésie rentre dans l'aboulie.

c) Reproduction. — Les faits de reproduction sont de deux sortes : négatifs (amnésies) et positifs (synopsies). Les amnésies de reproduction sont : 1° l'*aphasie*, avec toutes ses formes et variétés (théorie classique), que P. Marie réduit à deux : l'aphasie et l'anarthrie; 2° l'*agnosie*, qui est le genre dont l'aphasie est une espèce; 3° l'*amnésie systématique* (ex. cas de la femme qui ne reconnaît plus son mari); 4° les *amnésies périodiques* (les somnambulismes, les fugues, les doubles existences, etc.). Toutes les amnésies proviennent d'un défaut de synthèse : « les images ne rejoignent plus les sensations...; la perte des sensations entraîne la perte des souvenirs qui s'y rattachent ». Le sujet ne peut plus « lancer au-devant des sensations les images qui lui permettraient de les interpréter ». La dissemblance entre l'état présent et l'état passé est trop grande pour la somme d'attention dont il dispose.

Les synopsies, et plus généralement les synesthésies, consistent à se représenter ensemble des sensations ou des objets qui existent séparément. Elles ont leur point de départ dans une association par ressemblance affective, que l'habitude renforce et particularise. L'auteur résume sur cette question l'étude de Flournoy.

La reproduction se ramène à l'association des idées. Celle-ci n'est pas une opération mécanique, réduite à la seule loi de réintégration ou contiguïté. Elle se fonde sur la ressemblance et comprend « la présence d'une idée, l'intuition de certains rapports généraux, le

désir de compléter l'idée actuelle par une autre idée qu'il faudra choisir parmi les souvenirs ».

Un souvenir peut être reproduit sans être rattaché au moi; il est alors inconscient, à la façon des actes du somnambule, des suggestions posthypnotiques, des raisonnements qui s'élaborent pendant le sommeil, etc. La conscience suppose des sensations multiples qu'une activité synthétique ramène à l'unité ; la subconscience « est le fruit de la distraction, conséquence d'un défaut de systématisation ou de synthèse personnelle ».

d) *Reconnaissance.* — La reconnaissance est l'acte propre du souvenir. On distingue la reconnaissance des images libres et des images impliquées ou perceptions (Höffding).

1° Reconnaissance des perceptions. — Elle se ramène « au sentiment de la familiarité » (Bourdon), elle est liée à l' « automatisme » (Bergson) : on s'attend à voir se produire tels mouvements, telles images dans un ordre invariable, et on les reconnaît quand ils se produisent. Il n'y a pas lieu de distinguer sous ce rapport « le souvenir-habitude » et le « souvenir pur », la mémoire qui « répète » et la mémoire qui « représente ». Toute mémoire a son automatisme et la reconnaissance dépend de cet automatisme.

La paramnésie ou fausse reconnaissance n'est ni une erreur provenant d'une confusion entre deux images semblables, ni une perception inaperçue, dont on prendrait rétrospectivement conscience et qui apparaîtrait alors comme souvenir, mais « un sentiment d'automatisme », donnant « l'illusion de la reconnaissance, l'impression que les choses ne sont pas nouvelles ».

2° Reconnaissance des images libres. — La distinction des sensations et des images n'est pas celle d'*états forts* et d'*états faibles* (Spencer), mais celle de représentations d'objets présents, passés et futurs, laquelle elle-même se fonde sur la plus ou moins grande « complexité, cohérence » sur la « qualité » et sur « l'opposition des images ».

e) *Localisation.* — La localisation des souvenirs suppose l'idée de temps. Cette idée n'a pas les caractères ni l'origine que lui attribue Kant. Elle n'est pas « universelle » : elle n'existe pas ou n'existe que confuse, indifférenciée chez l'enfant, chez l'animal; elle n'existe pas non plus chez l'homme dans le rêve. Elle n'est pas une « intuition pure » : on ne conçoit pas la succession sans des choses qui se succèdent. Elle a une origine expérimentale. Il faut distinguer un « temps abstrait » et un « temps concret ». Le temps concret précède la réflexion; il est objet de perception ; il est senti dans le présent, pressenti dans le futur. Le « présent psychologique » a une durée; il est divisible, mais non divisé, il est limité par un avant et un après. On le mesure. La mesure du temps est directe et indirecte. Il y a une appréciation directe du temps, par la perception; indirecte, par le nombre et la qualité des états de conscience (un temps rempli paraît

long; un temps vide paraît court) — par l'espace (des égalités de temps sont représentées par des égalités d'étendue).

La localisation des souvenirs dans le passé se fait de même directement par la perception, indirectement, par les points de repère. Il y a un *présent sensible* (12″ au plus), un passé *sensible*, etc. Le temps non sensible est rapporté à un temps sensible (points de repère : Taine, Ribot).

L'invention apparaît, mais indûment, dans la mémoire; elle se développe, et est à sa place dans l'imagination. Les stades de l'invention sont : l'illusion des sens, — l'hallucination, — le rêve, — le jeu, — les mythes et légendes, — la grande invention et le génie.

L'illusion des sens apparaît déjà dans l'image consécutive, qui est d'origine centrale, qui est une image plutôt qu'une sensation. Elle est une broderie sur le thème réel, fourni par la sensation; son mécanisme est le même que celui de la perception. — L'hallucination est à l'illusion ce que la calomnie est à la médisance; c'est « une perception sans objet » (Ball). Il y a autant d'hallucinations que de sens. On distingue des hallucinations uni- et bi-latérales. L'hallucination est d'origine psycho-sensorielle. Elle est produite par une excitation des centres corticaux.

Le rêve est l'éclosion des hallucinations venant après l'anéantissement des sensations. Il se place aux périodes initiale (hallucinations hypnagogiques) et terminale du sommeil. Il est caractérisé par l'automatisme, le déclanchement des images, les associations d'idées bizarres. Il y a cependant des rêves logiques ou raisonnables.

Le jeu est intermédiaire entre l'activité automatique et l'activité créatrice. Il comporte une part d'illusion; il est l'origine de l'art. Il est l'emploi d'une *énergie en excès* (Schiller, Spencer); il est une activité sans but ou désintéressée. Il a cependant une « utilité biologique » (Groos), répond à un instinct, est un entraînement à l'action, sert à l'éducation de l'animal. Il est à la fois une détente et une dépense; il délasse et dissipe l'excès d'énergie. Il revêt bien des formes : jeux d'expérimentation, — de chasse, de combat, etc. Dans les jeux d'enfants on remarque une tendance à animer toutes choses, à s'illusionner, à prendre une attitude, à jouer un rôle, à jouir de l'apparence.

Les mythes et légendes sont l'œuvre de la conscience collective. Le mythe est à l'hallucination ce que la légende est à l'illusion des sens. On lui attribue une origine *philologique* (Müller, Regnaud) : *nomina numina*, — *religieuse* — *sociologique ou anthropomorphique*.

La grande invention est l'œuvre du génie. Le génie se manifeste dans tous les ordres : social, religieux, moral, industriel, artistique, scientifique. Ses matériaux et ses formes sont complexes et divers. On l'explique par le lieu et l'époque ; l'éducation le ferait surgir, lui indiquerait sa voie; il serait le produit du milieu physique, social, familial, professionnel, etc. Mais, si la société agit sur le génie, le génie réagit sur elle. Il entre en lutte avec son milieu; il subit l'ambiance,

mais la transforme, l'ennoblit. Il est spécial, individuel. Il a des formes diverses; il est caractérisé tantôt par l'éclosion brusque, tantôt par l'incubation lente de l'idée (intuitifs et discursifs). L'idée elle-même se développe, se systématise tantôt par « évolution », déduction logique, consciente ou non, tantôt par « transformation », tantôt par « déviation », digression.

En résumé l'évolution des images comprend : 1° la « dissociation », qui ne crée rien par elle-même, mais rend la création possible, 2° « l'attention », requise à la fois pour la fixation, l'organisation et l'évocation des souvenirs, 3° le « sentiment », qui suscite, suggère et dirige les œuvres du génie, 4° le « subconscient », qui s'appelle « l'inspiration », 5° le « facteur organique », le tempérament.

L'auteur a voulu combattre l'associationnisme, l'atomisme psychologique et rétablir l'unité du moi. Sa méthode est d'expliquer les parties par le tout, non le tout par les parties. Il définit le moi, la personnalité, « l'ensemble de la vie intérieure qui est dans son fond continuité et durée, interpénétration et interdépendance » et distingue un moi spontané et un moi réfléchi, l'un, profond, privé, l'autre, superficiel, banal. L'imagination et la mémoire lui apparaissent comme des expressions de la personnalité, la première, toute pénétrée de sensibilité, distincte de la raison; la seconde, à la fois sensible et intellectuelle.

On peut voir que M. Peillaube groupe autour de son sujet toutes les informations et en tire tous les enseignements. Son livre abondant, touffu, est un vaste répertoire de faits, de problèmes, de solutions et de théories sur un point déterminé, précis. Son érudition est grande, non pourtant complète, peut-être volontairement partielle, d'aucuns diraient : partiale. Mais l'auteur a le droit de limiter son champ de recherches, si c'est pour le mieux exploiter, le creuser plus avant. Est-ce le cas? Il semble que M. Peillaube ne tire pas toutes les conséquences, n'aperçoive pas toute la portée des témoignages qu'il recueille. Ainsi il cite avec complaisance Pierre Marie et ne remarque pas que sa théorie ruine autant les types d'images inventés par Charcot que les localisations célébrales imaginées ensuite pour concorder avec ces types. C'est un point que Moutier a bien mis en lumière et que M. Peillaube n'ignore pas sans doute et eût dû discuter. Son livre n'en demeure pas moins dans l'ensemble une monographie instructive, méthodique et savante. Il est clair et d'une lecture agréable.

L. Dugas.

F. Queyrat. — La curiosité. In-12, 141 pp., Paris, F. Alcan, 1911.

Le mot curiosité est équivoque: il désigne soit une propriété des choses, soit une disposition de l'esprit, laquelle est elle-même diverse-

ment jugée, regardée tantôt comme un défaut tantôt comme une qualité. En dehors d'un traité de Plutarque, il n'existe point de monographie de la curiosité; mais il y avait à recueillir sur ce sujet bien « des idées justes et des préceptes utiles ». C'est ce qu'a fait M. Queyrat dans un petit livre clair et bien ordonné, qui se divise ainsi : la curiosité, — ses formes diverses, — ses anomalies, — son traitement ou éducation.

La curiosité est la première des passions (Descartes). Elle apparaît chez l'enfant : à l'état aigu, sous forme d'étonnement, de saisissement causé par la nouveauté, l'inattendu, à cinq mois et demi, six ou sept mois, — à l'état chronique, sous forme de questions incessantes, portant sur toutes choses, vers trois ans. Elle apparaît aussi chez les animaux : chez le chien qui, posté à la fenêtre, suit avec attention ce qui se passe dans la rue, chez les vaches qui s'arrêtent de brouter pour regarder les promeneurs dans les champs, chez le chat, le singe, etc.

Elle revêt des formes variées. C'est d'abord « la curiosité frivole », la badauderie, qui cherche « une excitation agréable dans des choses insignifiantes ». Elle est universelle, en ce sens qu'elle existe chez tous les hommes, en tous lieux (provinciaux, Parisiens), à tout âge, quoiqu'elle se rencontre plus particulièrement chez les esprits inoccupés (femmes, enfants, etc.), — en ce sens aussi qu'elle porte sur toutes choses, quoiqu'elle suive particulièrement la mode et revète des formes spéciales et variables (curiosité qui s'attache aux sports, au tourisme, — curiosité des snobs, — des collectionneurs, — des bibliomanes, — des érudits, etc.).

C'est ensuite « la curiosité maligne », à savoir la curiosité cruelle, le goût malsain pour les combats de gladiateurs, les courses de taureaux, les exécutions capitales, pour les procès criminels, etc. — la curiosité indiscrète, comprenant elle-même l'attrait du défendu (curiosité de la femme de Barbe Bleue, de Psyché. — De cette curiosité on a dit qu'elle « a perdu plus de jeunes filles que le penchant ») et le besoin de connaître les secrets des autres, de commérer et de médire, — enfin le goût du scandale, qu'une certaine presse satisfait, entretient et développe.

Enfin il y a une « curiosité féconde » revêtant deux formes : l'une, « utilitaire ou pratique », qui tend à la conservation et au bien-être de l'individu en général et qui revêt aussi les formes particulières de la curiosité professionnelle; — l'autre, « désintéressée » ou scientifique, qui se rencontre moins chez ceux qui ont à apprendre que chez ceux qui savent déjà, qui manque au paysan, au sauvage, à l'ignorant en général, ce qui explique en passant le peu de succès des conférences populaires.

Sous le nom d' « anomalies de la curiosité, » M. Queyrat range le défaut et l'excès de curiosité. Le défaut de curiosité se marque par l'impossibilité ou l'instabilité de l'attention, l'une, caractéristique de

l'idiotie, l'autre, de l'imbécillité. L'excès de curiosité dans la recherche des questions insolubles (occultisme, alchimie, spiritisme) ou absurdes (maladie du doute, *Grübelsucht*).

Il ressort des analyses qui précèdent que la curiosité est tantôt un mal tantôt un bien. L'éducation doit évidemment réprimer la curiosité malveillante et indiscrète; mais ne peut-on pas faire grâce à la curiosité frivole, qui est innocente, qui délasse et repose l'esprit, qui même l'alimente et peut, sans lui faire tort, se rencontrer avec la curiosité féconde (témoin Descartes, curieux des grands spectacles, Guizot, dévoreur de romans)? M. Queyrat est d'avis qu'il faut être indulgent pour les curiosités de l'enfant, qu'il faut répondre à ses pourquoi, qu'il faut écarter seulement ses questions inutiles ou scabreuses et qu'il suffit d'éveiller en lui la curiosité esthétique et scientifique pour combattre et refouler la curiosité de mauvais aloi, basse et mesquine.

Il conseille de mettre à profit la curiosité naturelle de l'enfant, de ne pas le rebuter, de lui faire des réponses claires, familières et précises, de profiter, pour l'instruire, des occasions, de l'associer à nos travaux, de ne pas lui dire tout, de piquer sa curiosité, de la tenir en haleine, de faire appel à sa réflexion personnelle, de développer en lui l'esprit de recherche, de ménager son attention, de rattacher toujours ce qu'on veut lui apprendre à ce qu'il sait déjà, d'alterner les occupations, les sujets d'étude, d'utiliser le goût qu'il a pour les histoires, pour les images.

Ce petit livre excellent, plein de sages conseils, ne nous laisse qu'un regret, celui de voir traiter une question psychologique intéressante du point de vue descriptif, non génétique ou explicatif. L'auteur groupe sous le nom de curiosité des faits hétérogènes, disparates, qu'il ne déduit pas les uns des autres ou dont il ne montre pas le lien, comme la malignité, l'envie, la niaiserie, l'intelligence, etc. Plus il étiquette et range avec soin toutes les formes ou modalités de la curiosité, plus il accuse le vice de sa méthode. A voir tout ce que la curiosité peut devenir, on cesse de comprendre ce qu'elle est. S'il y a des analyses qui éclairent, il y en a qui embrouillent; ce sont celles qui ne remontent pas aux principes et se perdent dans le détail, d'ailleurs pittoresque, exact et intéressant, des faits.

L. Dugas.

CORRESPONDANCE

Mon cher Directeur,

Dans son article sur *la Critique des méthodes esthétiques*, M. Ch. Lalo cite la phrase suivante d'un article de moi, paru autrefois dans la *Revue philosophique* : « Il semble que la beauté ne laisse pas parler d'elle de sang-froid; les philosophes mêmes n'y résistent pas; elle trouble leur cœur, obscurcit leur intelligence, affaiblit leur volonté; l'analyse devient hymne ». M. Lalo voit dans cette phrase l'expression d'une doctrine qu'il m'attribue, la preuve d'un mysticisme esthétique, d'une foi rebelle à toute idée de méthode, d'analyse ou de raison! Le titre de l'article : *la Science et la Beauté* aurait dû l'avertir. S'il avait poussé sa lecture au delà des lignes qu'il cite, il aurait vu qu'elles sont une critique et une ironie, non une adhésion; s'il avait été jusqu'au bas de la page il aurait pu lire : « la beauté existe; nous pouvons l'observer froidement, si nous en avons la patience et le courage : l'heure en est venue ». Et par l'analyse des *Principes scientifiques des beaux-arts* de Brücke, je montre dans la suite de l'article ce que l'esthéticien peut apprendre du savant. Recevez, mon cher directeur, l'assurance de mes sentiments les plus dévoués.

G. SÉAILLES.

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE

ZEILLER. — *L'idée de l'État dans saint Thomas d'Aquin*. In-18, F. Alcan.
HAMELIN. — *La philosophie de Descartes*. In-8, Paris, F. Alcan.
BRÉHIER. — *Chrysippe*. In-8, Paris, F. Alcan.
PAULHAN. — *La logique de la contradiction*. In-16, Paris, F. Alcan.
NORTH WHITEHEAD et B. RUSSEL. — *Principia mathematica*, tome I. In-4, Cambridge. Univ. Press.
VERNER MOORE. — *The Processus of abstraction : an experimental study*. In-8, Berkeley, University Press.
MOCERE. — *The pragmatism and its Critics*. In-8, Chicago.
SCHILLER. — *Riddles of sphinx a study in the philosophy of humanism*. In-8, London, Sonnenschein.
JACKS. — *The Alchemy of the Thought*. In-8, London, Williams et Norgate.
SMALL. — *The Meaning of Social Science*. In-12, Chicago.
KEYSERLING. — *Prolegomena zur Naturphilosophie*. In-8, München Lehmann.
CHIDRONESEN. — *Moderne pädagogische Strömungen in Frankreich*. In-8, Langensalze.
O. KULPE. — *Erkenntniss und Naturwissenschaft, ein Vortrag*. In-8, Leipzig, Hirzel.
DÜRR. — *Erkenntnisstheorie*. In-8, Leipzig, Quelle.
REHMÜE. — *Zur Lehre vom Gemkth*. In-8, Leipzig, Dürr.

Le propriétaire-gérant : FÉLIX ALCAN.

Coulommiers. — Imp. PAUL BRODARD.

LA MATIÈRE DU DEVOIR

ÉTUDE ANALYTIQUE

La morale n'est point morte, comme l'ont pensé et le pensent encore quelques-uns, M. Lévy-Brühl par exemple. Elle vit et s'affirme par de fort intéressantes études. Les questions sociologiques conduisent directement l'esprit aux questions morales; les problèmes pédagogiques, si ardemment discutés en France aujourd'hui, ne peuvent pas manquer de ramener au premier plan le vrai problème moral, M. Dévolué l'a fort bien montré. Mais si la morale n'est point morte, on ne saurait se dissimuler qu'elle est malade. L'apparition des morales dites positives est un symptôme sérieux. Il n'y a pas seulement une crise de la moralité, il y a une crise de la doctrine. Crise qui peut être salutaire et préparer un nouvel épanouissement de vie normale si les moralistes comprennent les signes des temps et se remettent à l'œuvre pour réparer les anciens édifices ou pour en construire un nouveau.

Les lecteurs français doivent à M. Georges Remacle de pouvoir tirer tout son profit d'une œuvre très belle et très fortement pensée : *Ethica ou l'éthique de la raison par S. S. Laurie*[1]. L'auteur, qui a emprunté son titre à Spinoza, rappelle ce grand penseur par sa conviction et son enthousiasme. Il a des pages entraînantes qui fascinent les esprits capables de s'absorber dans la pensée abstraite. Comme Spinoza, comme Kant, il procure parfois l'impression du sublime. Son livre est d'ailleurs vraiment une Éthique, il répond à ce titre beaucoup plus complètement que ne le fait celui de Spinoza. Les grandes questions pratiques y sont traitées. Laurie était un homme d'action, un professionnel de la pédagogie, inspecteur d'un grand nombre d'écoles écossaises. Il connaissait les hommes et les institutions humaines. Quand il parle des organisations collectives

1. Tournai, 1902.

et du rôle normal de l'État, c'est un praticien qui met au service de la théorie les expériences qu'il a faites. Je doute qu'il existe aucun autre ouvrage récent qui puisse être au même point utile pour la reconstruction de la doctrine morale. Laurie a fait un très grand effort pour donner la place qui leur revient aux deux idées dont la combinaison constitue la matière de la morale, le sentiment et la raison. Il ne se borne pas à dire après Kant que le Bien c'est « la Loi au sein de la sensibilité ». Il marque plus fortement le rôle moral du sentiment en affirmant que le critère du bien réalisé, l'indice d'une volonté bonne entrée en action, c'est un sentiment d'harmonie; ce sentiment naturellement est un plaisir. Voilà, dans un système rationaliste, la reconnaissance de la valeur de l'idée sur laquelle se fondent les systèmes opposés, les morales hédonistiques. Nous avons affaire ici à une pensée large, ouverte et qui s'efforce de ne pas être exclusive. L'intention est bonne et l'exemple excellent. La morale ne sortira fortifiée de la crise dont elle souffre aujourd'hui qu'en s'élargissant.

Laurie l'a-t-il suffisamment élargie? Il me semble que non et qu'il faut aller, sur le même chemin, plus loin qu'il n'a voulu aller lui-même. Malgré la place qu'il fait au sentiment son système reste essentiellement rationaliste. En effet il n'y a qu'un seul genre de sentiments auxquels il accorde une valeur morale: ce sont les sentiments rationnels. Tous les autres sentiments sont par lui considérés comme « pathologiques ». Il est vrai que dans le très beau chapitre intitulé: *Les émotions de la raison*, Laurie compte jusqu'à sept espèces de ces émotions rationnelles, en commençant par la joie de la recherche du vrai pour finir par celle ressentie à contempler l'idéal moral. Mais cette énumération est loin d'épuiser la liste des sentiments que la conscience approuve et juge bons. « De la première à la dernière, dit l'auteur, ces émotions sont la joie goûtée par la raison dans elle-même, comme dans la réalité ultime du réel de l'existence[1] ». N'y a-t-il vraiment d'émotions bonnes, de joies légitimes que celles-là? Je ne le pense pas, et il me semble que ce rationalisme élargi reste, malgré tout, une doctrine incomplète et exclusive.

Je dois aimer mon prochain, prendre plaisir à son bien et

1. Trad. française, p. 292.

m'efforcer de le lui procurer. Laurie assurément ne le nie pas. Mais sur quoi fonde-t-il le devoir d'altruisme? Qu'y a-t-il selon lui de moral, de bon dans l'intérêt que je porte à autrui et dans les efforts que je fais en sa faveur? Si je comprends bien la pensée de l'auteur, il ne voit de bon en cela que ce qui est intellectuel. L'altruisme, — c'est-à-dire la justice et la charité, — l'altruisme est bon parce qu'il fait en moi l'harmonie, parce qu'il organise mes sentiments, mon être intérieur. Il m'adapte au milieu social comme l'évolution biologique adapte les végétaux et les animaux au milieu physique. C'est une œuvre rationnelle, une œuvre de l'intelligence. La raison se reconnaît dans ce travail d'organisation psychique comme dans la production des corps vivants. Elle se reconnaît et jouit d'elle-même. Il n'y a que cela de bon, il n'y a que cela qui ait une valeur morale. J'ai donné à boire à un piéton altéré, j'ai nourri une pauvresse affamée; les plaisirs qu'ils ont ressentis sont « pathologiques », et le plaisir de sympathie que j'éprouve moi-même est, me semble-t-il, lui aussi, d'après le système, « pathologique ». Cet adjectif est bien inquiétant. Kant jugeait ces plaisirs indifférents au point de vue moral. Laurie, à prendre au sens strict le mot dont il use constamment, semblerait les juger mauvais. Peut-être ne faut-il pas insister sur le mot. Mais sans aller au delà de l'idée d'indifférence, la doctrine n'est-elle pas trop exclusive et trop étroite? Ne faut-il pas donner raison à l'altruisme hédonistique qui pense que le plaisir d'autrui, même un plaisir comme celui de la nutrition, et mon plaisir de sympathie ont une valeur directe, une valeur en soi à laquelle la doctrine morale doit faire sa place?

Je ne crains pas de pousser plus loin la critique du rationalisme et de revendiquer une valeur morale directe pour l'idée du plaisir purement individuel de l'agent. Je suis à Naples au mois de mai, il fait chaud, j'entre au café et je commande une glace. J'y trouve du plaisir et j'aimerais en savourer une seconde, mais après réflexion je ne le fais pas. Mon porte-monnaie n'est pas richement garni; si je prenais aujourd'hui une seconde glace, je devrais n'en point prendre demain. Je renonce à la satisfaction immédiate, et je sors du café avec la conscience d'avoir bien agi. En quoi bien? Qu'y a-t-il eu de bon dans ma décision? Si je comprends la pensée de Laurie il ne voit de bon en cela que l'équilibre intérieur réalisé; je

suis content de moi parce que je sais que j'ai en cette circonstance organisé rationnellement ma vie. J'ai le droit d'en être content; cela vaut en morale. Mais le plaisir que me cause l'idée de savourer demain une glace quand je souffrirai de la chaleur, ce plaisir est moralement indifférent, il serait même « pathologique ». Les sentiments de ce genre, sans valeur en soi, ne sont que des occasions offertes à l'activité organisatrice de la raison. — Ici encore, malgré la vulgarité de l'objet, ne faut-il pas donner au moins partiellement raison à l'hédonisme? N'est-il pas, au moins partiellement, d'accord avec la conscience morale de l'humanité? Celle-ci peut-elle admettre que le devoir de tempérance, de prévoyance, ne soit pas fondé, en quelque mesure au moins, sur la valeur en soi du plaisir futur?

La morale de Laurie resterait donc trop étroite et trop exclusive malgré l'effort très intéressant d'élargissement et de synthétisme que j'ai fait voir tout à l'heure. L'étroitesse et l'exclusivisme, voilà bien les défauts des morales philosophiques du passé, du moins si l'on considère les principes sur lesquels elles prétendent se construire; car, dans l'application, elles sont généralement plus larges et plus synthétiques. On a souvent remarqué que les systèmes de morale des différentes écoles ont entre eux beaucoup plus de ressemblances qu'on ne l'aurait attendu. Leurs préceptes pratiques, leurs règles de devoirs sont souvent assez analogues, du moins quant aux systèmes nés dans un même temps et un même milieu. Cela tient à ce que les moralistes, en construisant leurs systèmes, oublient l'étroitesse de la base sur laquelle ils avaient eu le projet d'édifier, et, sans bien s'en apercevoir, introduisent dans leurs préceptes des idées étrangères à leur principe et provenant de sources très différentes. Sur une base étroite ils élèvent de larges édifices, qui seraient bons s'ils étaient solides. Mais ils ne le sont pas, la pensée critique reconnaît leur instabilité. Et c'est là sans doute une des causes du discrédit dans lequel étaient tombées les théories morales.

Il faut élargir la base en s'aidant de la psychologie. J'ai déjà, ici même et ailleurs, proposé le plan général d'un élargissement très modeste assurément, trop modeste peut-être. Je disais que, d'après ma conception de la vie consciente de l'homme, l'individu peut se proposer quatre buts différents : le plaisir pour lui-même, le

plaisir pour autrui, la vérité pour lui-même, la vérité pour autrui; que ces quatre buts sont tous bons, légitimes, obligatoires, que l'individu doit les viser tous et que le programme pratique doit consister dans la combinaison des activités qui les font atteindre. Quatre buts seulement! On peut trouver que ce n'est pas assez, que la vie psychique est bien plus riche et que ce programme moral est encore beaucoup trop pauvre et trop étroit. Les morales courantes et les morales religieuses ne semblent-elles pas reposer sur des bases bien plus larges? C'est possible. Il se peut que ma conception psychologique soit insuffisante. Mais, quels que soient les élargissements auxquels des études ultérieures pourraient conduire, je crois que pour le moment on rendrait service à la morale et on la ferait progresser en essayant de construire sur la base que je viens de rappeler. Pour étroite qu'on puisse la juger elle est plus large que celles sur lesquelles ont bâti les philosophes. Elle réunit et combine les deux idées sur chacune desquelles ils ont élevé des systèmes à base décidément exclusive : le plaisir et la rationalité.

Les systèmes eux-mêmes, je le répète ne sont généralement pas exclusifs. Ils contiennent presque toujours des idées étrangères à leur principe et qui s'y ajoutent. Il n'est d'ailleurs pas toujours facile de discerner le lieu précis du confluent et de distinguer nettement le fleuve des rivières dont il reçoit les eaux. La plupart des systèmes de morale ne sont pas à ce point méthodiques. Pourtant, malgré l'imprécision des limites, on reconnaît un courant principal dont on peut définir les caractères essentiels. Je pense donc être dans la vérité historique en disant qu'on trouve dans les morales philosophiques deux grandes tendances qui caractérisent deux groupes profondément différents. Seulement je suis un peu embarrassé pour les désigner par les mots de la langue reçue. Pour l'un de ces groupes c'est facile, ce sont les morales *rationalistes* ou *intellectualistes*. Pour l'autre je demande la permission de créer des vocables et de les appeler morales *affectistes* ou *sentimentistes*.

Dans les morales rationalistes on parle de la joie, du bonheur, du plaisir même. Il est impossible, quand on construit une morale, de ne pas le faire. Mais on évite, autant que possible, de poser le plaisir comme but. Souvent même on déclare que la recherche du plaisir n'a et ne peut avoir aucune valeur morale. La plupart des

plaisirs sont ou mauvais ou indifférents au point de vue moral. Il est vrai que généralement ces systèmes exaltent le bonheur qui accompagne soit la contemplation intellectuelle, soit la conscience d'une activité rationnelle. C'est la joie dans la contemplation des idées (Platon), dans la pure pensée (Aristote), dans l'amour intellectuel de Dieu (Spinoza), dans la conscience de la conformité à la nature (Stoa), dans l'harmonie rationnelle de la vie de l'âme (Laurie). Encore une fois les rationalistes parlent de la joie, et beaucoup. Mais ils répugnent évidemment à la vanter parce qu'elle est joie. C'est une joie rationnelle et, si elle est bonne, c'est parce qu'elle est rationnelle et non parce qu'elle est joie. M. Charles Werner a entrepris avec beaucoup de pénétration, de montrer qu'il en est autrement dans le système d'Aristote et que ce grand théoricien de la pensée pure, ce dogmatiste des vertus dianoétiques a pourtant affirmé avec insistance que le plaisir a une valeur en soi [1]. Je n'ai pas la compétence nécessaire pour dire si la thèse de M. Werner doit être acceptée complètement, mais je pense en tous cas qu'il a raison de juger qu'en posant le plaisir comme but Aristote était inconséquent et cessait d'être idéaliste et rationaliste. Une telle situation faite au plaisir contredit le principe même du rationalisme.

Et c'est pourquoi les morales rationalistes sont insuffisantes. La conscience humaine donne son assentiment partiel à l'affectisme quand celui-ci pose le plaisir comme une valeur en soi. Mais le principe de l'affectisme est exclusif comme celui du rationalisme.

Dans les morales affectives assurément on parle de l'intelligence, de la raison, de la vérité. On fait à la science une place quelquefois très grande. Mais ni la vérité, ni la rationalité ne sont posées comme buts; ce sont des moyens au service de la jouissance. La jouissance seule est un bien *prima facie*. La science est bonne, non par elle-même, mais parce qu'elle nous fournit des armes sûres dans la lutte pour la conquête du plaisir. Et la joie intellectuelle elle-même, celle qui accompagne la contemplation scientifique, est bonne parce qu'elle est joie et non parce qu'elle est intellectuelle. Quand les moralistes affectistes s'expriment autrement, et cela leur arrive, je vais le montrer, ils introduisent dans

1. *Aristote et l'idéalisme platonicien*, chap. VIII : Le plaisir.

le système quelque chose que les prémisses du système ne contenaient pas; ils sortent de leur principe et sont inconséquents.

Et c'est pourquoi les morales affectistes sont insuffisantes. La conscience humaine n'admet pas que la raison et la vérité soient seulement des moyens; elle donne son assentiment partiel au rationalisme quand celui-ci pose la raison et la vérité comme ayant une valeur de but, une valeur en soi.

L'insuffisance de chacun des principes du rationalisme et de l'affectisme se manifeste par les inconséquences des systèmes. Il ne sera pas inutile d'en donner encore deux exemples, l'un dans la morale rationaliste de Kant, l'autre dans la morale affectiste de Stuart Mill.

Le rationalisme de Kant, en morale, était par certains côtés nouveau et marque un progrès très important de la doctrine. Mais c'était pourtant du rationalisme et même un rationalisme très exclusif. L'idée de la raison et celle de la loi sont chez lui plus nettement séparées de tout élément affectif que dans les morales des idéalistes grecs. La moralité, selon Kant, consiste uniquement dans le respect pour la loi et dans la pratique de la loi parce qu'elle est la loi. Le sentiment en morale n'est qu'un étranger, j'allais dire un intrus. Cette conception exclusive donne à la doctrine un aspect d'austérité grandiose. Elle en fait la sublimité : « La morale, dit Kant, n'enseigne pas à être heureux, elle enseigne à être digne du bonheur[1] ». Parole admirable! d'une noblesse tragique qui donne le même frisson que certaines phrases de Pascal. Et pourtant là même nous trouvons déjà une inconséquence. Pourquoi Kant parle-t-il d'être heureux et nomme-t-il ici le bonheur? Que viennent faire ces mots dans une formule rationaliste? L'idée d'être heureux ne devrait du moins y intervenir que pour être immédiatement et complètement exclue et mise à la porte. Kant aurait dû dire par exemple : La morale n'enseigne pas à être heureux, elle enseigne à être rationnel, ou peut-être : elle enseigne à être noble. Mais non! L'idée du bonheur s'impose à lui. Il dit : elle enseigne à être digne du bonheur. Et il entend que celui qui mérite le bonheur l'obtiendra et sera heureux. Le *bonum perfectissimum* l'exige en effet. Il faut que le bonheur coïncide avec la moralité. Le troisième postulat de

1. *Critique de la raison pratique*, 1re partie, 1er livre, 2e section, 5e paragraphe.

la raison pratique c'est l'existence d'un Être supérieur à la nature, qui la domine et la fera servir à satisfaire les désirs des êtres rationnels qui auront pratiqué la raison. Nous voilà bien loin du pur intellectualisme. Dans l'idée du *bonum perfectissimum* il y a la combinaison de l'affectisme avec le rationalisme. Et Kant lui-même a-t-il pu ne pas voir cette inconséquence? A-t-il pu ne pas voir qu'en promettant le bonheur à ceux qui seraient vertueux il engageait les hommes, tels qu'ils sont en fait, à chercher la vertu pour obtenir le bonheur; c'est-à-dire à la considérer comme un moyen et non comme un but; et à considérer le bonheur comme un but et non comme un concomitant ou un corollaire?

L'inconséquence est encore plus apparente peut-être dans l'affectisme de Stuart Mill. Cet auteur commence par poser la jouissance et l'absence de douleur comme les seuls buts en morale. « La croyance qui accepte comme fondement de la morale l'utilité ou le principe du plus grand bonheur possible, soutient que les actions sont bonnes en proportion de leur tendance à développer le bonheur, mauvaises dans la mesure de leur tendance à produire le contraire du bonheur. Par le bonheur elle entend le plaisir et l'absence de peine, par malheur la peine et l'absence de plaisir [1]. » Voilà un énoncé du principe affectiste dont la netteté et l'exclusivisme ne laissent rien à désirer. Mais à peine a-t-on tourné deux ou trois pages qu'on se trouve en face de thèses bien peu compatibles avec celle-là. Stuart Mill distingue de la quantité des plaisirs leur qualité! Il y a, dit-il, des genres de vie plus ou moins élevés, et celui qui connaît par expérience un genre de vie supérieur ne peut pas vouloir tomber dans un inférieur, même si celui-ci procure plus de jouissance. « Aucun être humain intelligent ne voudrait être un imbécile, aucun individu instruit ne consentirait à être un ignorant, aucune personne ayant du cœur et de la conscience ne se déciderait à devenir égoïste et vile, quand bien même on leur persuaderait que l'imbécile, l'ignorant ou le coquin sont plus satisfaits de leur sort qu'ils ne le sont eux-mêmes [2]. » Nous voilà bien loin de la pure doctrine du plaisir. Un moraliste affectiste ne peut pas plus se tenir à son principe exclusif qu'un rationaliste au sien. Le rationaliste introduit dans son système des

1. *Utilitarisme*, p. 9.
2. *Ibidem*, p. 12.

idées affectistes et l'affectiste dans le sien des idées intellectualistes. Car « les plus hautes facultés » dont l'exercice, selon Stuart Mill, constitue la vie supérieure, semblent bien être surtout des facultés intellectuelles. La vie inférieure n'est-elle pas celle de l'imbécile et de l'ignorant?

C'est aussi celle de l'égoïste et du coquin. Et ceci nous met en présence d'une autre contradiction de Stuart Mill. Il recommande, j'allais dire il prêche l'altruisme, et il le fait en un très beau langage. « Le critérium utilitaire ne consiste pas dans le plus grand bonheur de l'agent, mais dans la plus grande somme de bonheur général; et s'il est possible de douter que la noblesse de caractère d'un homme le rende toujours plus heureux, on ne saurait nier qu'elle n'augmente le bonheur des autres, et qu'elle ne soit d'un grand avantage au monde en général... L'utilitarisme exige que, placé entre son bien et celui des autres, l'agent se montre aussi strictement impartial que le serait un spectateur bienveillant et désintéressé[1]. » Très beau précepte assurément et d'une moralité très haute! mais dont le caractère rationaliste saute aux yeux. Y a-t-il une chose plus rationnelle et moins affectiste que l'impartialité? Pour le sentiment naturel de l'agent, son propre bien n'a-t-il pas dans la plupart des cas une valeur sans pair? Et s'il a des amitiés, des amours, des préférences, le bien des aimés ne passe-t-il pas avant celui des indifférents ou des ennemis? Proposer l'impartialité à l'agent, en faire un précepte, c'est sortir tout à fait de la logique d'un affectisme conséquent.

Ce que les rationalistes et les affectistes font en quelque sorte inconsciemment et sans le vouloir, il faut le faire consciemment et de propos délibéré. Il faut renoncer à l'exclusivisme d'un principe unique, il faut reconnaître qu'il n'y a pas qu'un seul but, mais au moins deux, qu'il n'y a pas qu'un seul bien, mais au moins deux.

Contre le rationalisme et avec l'affectisme il faut affirmer que le plaisir a une valeur en soi, en tant que plaisir, en sorte que les joies intellectuelles ne sont pas seules bonnes. Je l'ai déjà indiqué en parlant de la doctrine de Laurie, on se sépare tout à fait de la

1. *Ibidem*, p. 62.

conscience générale si l'on n'admet pas que c'est un devoir de procurer à autrui, selon les circonstances, des satisfactions même de l'ordre sensible, de le nourrir et de l'abreuver par exemple. Et on s'en sépare aussi en soutenant que la seule valeur du verre d'eau ou du morceau de pain c'est de rendre à celui qui les reçoit la faculté de penser et de vivre de la vie intellectuelle. Et pourtant n'est-ce pas ce que devrait soutenir un rationalisme conséquent?

D'ailleurs déjà en refusant toute valeur à la recherche par l'agent de son propre plaisir, le rationalisme se sépare de la conscience générale. Celle-ci considère la prévoyance comme une vertu, même pour un individu isolé. Et les morales religieuses en sont toutes remplies, la philosophie aurait bien tort de l'oublier. Sans parler des pratiques de tous genres par lesquelles, dans certaines religions, l'individu cherche à gagner la faveur des dieux, il est bien permis de rappeler que l'Évangile s'ouvre par une série de promesses où le mot initial, bien des fois répété, est : *heureux*...

Le plaisir a une valeur en soi. Peut-être faudrait-il même aller plus loin dans le sens de l'affectisme et dire que tout plaisir a une valeur en soi, en tant que plaisir; en sorte que s'il y a des plaisirs mauvais, et il y en a hélas! beaucoup, ce n'est pas en tant que plaisirs et en soi qu'ils sont mauvais, c'est indirectement à cause de leurs relations avec d'autres activités. Mais cette thèse, pour être démontrée, exigerait une étude psychologique longue et difficile, et d'ailleurs elle ne semble pas indispensable à l'établissement de la doctrine très générale qui est mon objet actuel. Il n'est pas inutile toutefois de rappeler que des plaisirs de genres très divers, dans l'ordre esthétique par exemple, peuvent, lorsqu'ils atteignent une certaine intensité, prendre aux yeux de ceux qui les éprouvent une sorte de caractère religieux.

Contre l'affectisme maintenant et avec le rationalisme il faut affirmer que le plaisir n'est pas le seul bien, le seul but moral, mais qu'il y en a un autre : la vérité!

Ici une distinction est nécessaire. Il faut la faire, malgré les difficultés qu'elle va créer dans la pensée et la terminologie. Il faut distinguer la vérité dans les domaines de la possibilité et de la réalité, et la vérité dans le domaine de la valeur.

La vérité dans les domaines de la possibilité et de la réalité ce sont les sciences de lois et les sciences de faits (théorématique et

histoire) et les spéculations philosophique ou théologique pour autant qu'elles peuvent être considérées comme des sciences. Le travail intellectuel du savant et du contemplatif est une source de jouïssance d'ordre subjectif, attachée à l'activité intellectuelle elle-même, et l'objet de la connaissance cause souvent du plaisir, beaucoup de plaisir, par sa richesse et son harmonie. En outre les sciences du possible et du réel font connaître à l'homme les moyens par l'emploi desquels il pourra en quelque mesure dominer la nature et la faire servir à ses propres fins, par exemple à l'accroissement de son plaisir. Voilà les raisons pour lesquelles la vérité de cet ordre pourrait être jugée bonne du point de vue de l'affectisme. Pour l'affectisme, la science est bonne en tant qu'elle cause du plaisir, comme le goût d'une bonne poire ou la caresse d'un compliment flatteur. Est-ce cela seulement que la conscience morale approuve et apprécie dans la vérité scientifique et spéculative? N'y voit-elle pas autre chose? Ne lui attribue-t-elle pas un autre caractère? Je ne pense pas qu'à aucun stade du développement humain elle ait estimé la vérité seulement pour des raisons indirectes. Et plus l'humanité a pris conscience d'elle-même, plus la valeur directe de la vérité s'est imposée à elle. Que de fois n'avons-nous pas entendu dire que pour l'homme éclairé la science devenait une religion, voire la seule religion! Il ne faut pas aller jusque-là; l'exclusivisme voilà l'ennemi! Je trouve exclusive la formule de M. Couturat : « Cherche la vérité pour elle-même et avant tout... S'il y a un impératif catégorique c'est bien celui-là. » Mais cette formule exprime pourtant très bien un des éléments de ma conscience morale. La vérité scientifique n'est pas un simple moyen, elle est un but, elle est sacrée. M. Lévy Brühl, avec une remarquable inconséquence, l'a dit en forts beaux termes. Il y a des vérités qui m'attristent, qui nous attristent. Cela ne nous donne pas toujours le droit de fermer les yeux ou de regarder avec des lunettes qui déforment les objets. Peut-être même la vérité qui m'attriste sera-t-elle quelquefois celle à laquelle je devrai attribuer le caractère le plus sacré.

Avec un certain rationalisme encore et contre l'affectisme pur il faut affirmer et défendre l'idée même d'une vérité dans le domaine de la valeur. S'il y a une vérité dans ce domaine il est clair que sa connaissance est un bien. S'il y a un devoir il est clair que c'est

un devoir de chercher à connaître son devoir. Pour l'adepte exclusif et conséquent de l'affectisme cette recherche consisterait seulement dans une comparaison des plaisirs possibles pour lui-même, surtout des plaisirs immédiats. Une échelle des plaisirs immédiats pour moi, rangés par ordre d'intensité, voilà la seule vérité dans le domaine de la valeur, si l'on ne sort pas de l'affectisme pur. Peut-être Aristippe en était-il déjà un peu sorti. Épicure en sortit tout à fait par sa théorie de la balance des jouissances et des souffrances futures. Dans la prévoyance nous avons trouvé l'idée du plaisir, que nous avons jugée morale, contre le rationalisme. Mais dans la prévoyance il y a aussi autre chose. Il y a l'affirmation que l'avenir vaut autant que le présent, qu'une joie future, supposée certaine, vaut autant qu'une joie actuelle, qu'une souffrance future, supposée certaine, est aussi fâcheuse et doit être écartée autant qu'une souffrance actuelle. Cette affirmation est rationnelle et n'est nullement affectiste. C'est une vérité analogue à l'affirmation scientifique de l'uniformité de l'espace ou de celle du temps. Pour la sensibilité pure, pour l'émotion que la raison ne règle pas, la jouissance actuelle a une valeur sans pair, la souffrance actuelle a une contre-valeur incomparable. L'idée affectiste, dans le devoir de prévoyance, a été pétrie par la raison, comme le suc des fleurs est pétri dans le miel par les abeilles.

On doit sortir plus complètement encore, si possible, de l'affectisme pour dire qu'il y a une échelle morale des plaisirs considérés au point de vue de la qualité, ou que l'altruisme est un devoir. Et pourtant cela s'impose à la conscience. J'insiste sur l'altruisme dont le caractère obligatoire n'est guère contesté aujourd'hui chez les peuples de civilisation chrétienne. Charles Secrétan en a formulé le principe en termes excellents. Il dit que l'agent individuel doit se considérer et agir comme organe libre d'un tout. C'est bien cela. L'agent doit s'efforcer de contribuer au bien de l'ensemble. Quelles que soient sa situation et sa fonction, élevée ou basse, glorieuse ou modeste, il doit en faisant son propre bien, ou quelquefois en le sacrifiant, être utile à autrui, à sa famille, à son groupe, à sa patrie, à l'humanité. L'accomplissement fidèle de ce rôle social est le fondement principal de la dignité de l'individu. Celui qui fait cela est un être moral et mérite le respect. Les autres le lui doivent. La conscience publique est dévoyée quand le respect

ne va pas à cela et se détourne pour aller à autre chose, à la situation, au rang, à la richesse, à la force, à l'éclat. Le modeste ouvrier qui fait exactement son travail obscur doit être respecté à l'égal du chef d'usine ou du chef d'État les plus honnêtes. La fille de ferme qui balaye soigneusement l'écurie avec la volonté d'être utile doit être respectée autant qu'une princesse du sang ou une princesse de science.

D'où viennent toutes ces idées si étrangères à l'égoïsme instinctif : universalité de l'objet du devoir, droits égaux des êtres semblables, égalité de valeur morale de tous ceux qui s'efforcent également de servir l'ensemble, quelles que soient d'ailleurs les différences de leurs facultés et de leurs forces? D'où peuvent venir ces idées, si ce n'est de la raison? C'est la raison qui affirme l'universalité et l'uniformité; c'est elle qui affirme l'identité et l'égalité au sein des différences et des inégalités les plus apparentes. Il y a là des vérités dans le domaine de la valeur dont l'analogie avec les vérités dans le domaine de ce qu'on appelle ordinairement la science ne me semble pas contestable. Un mathématicien, M. H. Poincaré, déclare qu'on ne peut pas aimer les unes sans aimer les autres. Ces vérités, elles aussi, sont un bien, l'agent doit s'efforcer de les connaître toujours mieux.

Il y a toutefois entre ces deux sortes de vérités de très grandes différences. Elles sont si grandes que des esprits sérieux, convaincus autant que je le suis moi-même de l'importance de la discipline relative aux valeurs, ont renoncé dans ce domaine à parler de vérité : C'est le cas par exemple, si je ne me trompe, de M. Gourd. Ils disent en morale, en esthétique : ce n'est plus de la vérité, c'est de la valeur. Le mot assurément n'est pas faux, puisqu'il a un sens large selon lequel la vérité elle-même est une valeur. Mais ici ce sens large est exclu : on oppose la valeur à la vérité. Alors que veut-on dire au juste? Il s'agit de doctrines, de théories. On dit que les théories de la valeur ont elles-mêmes plus ou moins de valeur; qu'elles ont plus ou moins de valeur les unes que les autres. Encore une fois que veut-on dire? Entend-on seulement qu'elles soient des causes plus ou moins fortes et plus ou moins complètes de plaisir? Je ne le pense pas. Alors quoi? Après le mot valeur il faudrait au moins un adjectif qui en détermine le sens. Je crois donc, en attendant une nouvelle terminologie,

devoir continuer à me servir dans ce domaine aussi du mot de vérité.

Mais s'il y a une vérité de la valeur, une vérité de l'idéal, ne devons-nous pas revenir au rationalisme moral? N'est-il pas clair que la moralité sera la vérité morale pratiquée, la pratique de la vérité? Cela est clair, mais cela ne nous ramène pas au rationalisme exclusif. Je me suis séparé de Kant et de Laurie en soutenant que les idées de raison et de loi ne suffisent pas pour fonder la morale pratique, qu'elle repose aussi sur l'idée de plaisir. Je le maintiens. Mais l'idée de plaisir est comprise dans la vérité morale, dans la vérité relative aux valeurs. Ce n'est pas la raison qui pose cette valeur-là, c'est la sensibilité. La raison l'universalise, mais après l'avoir reçue de la sensibilité. C'est pourquoi la raison ne suffit pas. Dans la moralité il y a autre chose que de la raison pratique. Mais cette autre chose est affirmée par la vérité du domaine de la valeur. Les deux données, celle de la sensibilité et celle de la raison, y sont réunies et fondues ensemble. La moralité est donc bien la pratique de la vérité. Je ne crains pas d'insister et de préciser La moralité c'est la réalisation la plus complète possible de la vérité relative aux valeurs par les moyens que fournit la vérité relative à la possibilité et à la réalité.

J'ai annoncé une étude analytique, j'ai affirmé en morale la dualité ou même la quadruplicité. Et voilà que j'aboutis sans l'avoir voulu à une formule où l'unité paraît faite par un mot, celui de vérité. Faut-il montrer encore que cette unité n'est pas complète, et que la dualité subsiste? Le mot unique est accompagné de déterminants qui lui donnent deux sens différents. Il y a là un défaut, non encore corrigé, de la terminologie philosophique. Dans ce que j'appelle, faute d'une expression meilleure, la vérité relative aux valeurs, il y a autre chose que dans ce qu'on appelle d'ordinaire en science la vérité. La vérité de la valeur en un sens enveloppe la vérité scientifique, elle la comprend; et en même temps elle la dépasse, elle lui ajoute quelque chose d'essentiel. Elle comprend la vérité scientifique en ce sens qu'elle la pose comme un but bon, obligatoire, qu'elle en fait un devoir. Elle la dépasse en affirmant que la joie aussi est un bien, un devoir. De cela la vérité scientifique ne sait rien. Elle sait sans doute que les hommes cherchent

en fait la connaissance et le plaisir, mais les idées de bon ou de mauvais prises au sens absolu lui sont étrangères. La vérité de la valeur, de l'idéal, au contraire, affirme que ces recherches sont bonnes; elle pose comme buts idéaux à l'activité de l'agent individuel le plaisir de tous ou du plus grand nombre possible en même temps que l'accroissement des lumières de tous ou du plus grand nombre possible.

Il faut s'y résigner. Le problème moral n'est pas simple, j'entends celui de la matière du devoir. Dans la première assise de la doctrine complète, dans la téléologie morale, c'est-à-dire dans la théorie des buts obligatoires, il y a déjà des difficultés et des conflits à résoudre. Cette discipline n'est pas faite pour les esprits simplistes; ils ne peuvent pas la faire progresser. Avant la synthèse il faut une analyse. Et la synthèse complète est et restera longtemps, toujours peut-être, du domaine de la foi. La croyance à l'accord fondamental et définitif de l'intelligence et de la sensibilité, la croyance que les conflits cruels dont nous souffrons sont transitoires et qu'ils s'apaiseront pour faire place à l'harmonie dans la vérité et dans la joie, cette croyance n'est pas un résultat de l'expérience. L'expérience ne la contredit pas, elle lui apporte au contraire des confirmations partielles; la civilisation chrétienne, dont nous n'avons vu peut-être encore que les prémisses, semble reposer plus que d'autres sur cette croyance à l'accord de la vérité et du bonheur. Toutefois l'expérience ne suffit pas à l'établir. Il y faut de la foi, en d'autres termes c'est un postulat. Mais ce postulat est essentiel, et je comprends trop bien que ceux qui ne l'admettent pas soient pris en face du problème moral d'un découragement qui les engage à en détourner leurs yeux ou même à nier sa réalité. Sont-ils sûrs seulement que ce découragement, s'il se généralisait, ne serait pas fatal pour la vie supérieure des âmes individuelles et des sociétés?

ADRIEN NAVILLE.

LE MÉCANISME DE LA PSYCHOTHÉRAPIE[1]

(*Fin.*)

La thèse ultra-spiritualiste que nous visons a pour soutien une double illusion, très naturelle mais facile à dénoncer : tel psychiatre croit n'agir que psychiquement parce que, pour influer sur le vouloir, sur le sentiment, sur le tonus intellectuel, sur le pouvoir associatif, sur la faculté d'attention et de réflexion de son client, il converse et raisonne avec lui; il en conclut que son action sur lui est toute psychique, que cela est d'autant plus certain que le résultat de sa cure est, finalement, l'amélioration du jugement chez son client. Mais, nous l'avons vu, ce n'est pas parce que rien de physique n'éclate aux yeux dans la cure, qu'on peut déclarer qu'il n'y a là rien de tel; pourquoi dès lors, sous prétexte que le cerveau humain cesse assez tôt de révéler à l'observateur de grands changements, ne soutiendrait-on pas que la pensée de l'adulte, si différente de celle de l'enfant et de l'adolescent, est à peu près libérée de l'esclavage cérébral? Le psychiatre, pour réussir, doit déclancher quelque complexus de mouvements physiques par le moyen de ses entretiens; peu importe si ces mouvements lui échappent; mais il y a plus : il est en général inexact de prétendre qu'où il réussit, il a proprement amélioré la faculté de juger d'un malade; il l'a incitée à s'exercer, il lui a fourni de bons matériaux, il a rééduqué les pouvoirs sans le bon état desquels il n'y a pas, pratiquement parlant, de bon jugement, sans l'intégrité desquels il est même très dangereux de juger normalement parce que l'on tombe ainsi plus fatalement dans toutes sortes d'erreurs. De combien de gens la logique est à craindre? On serait tenté de regretter, parfois, qu'ils en aient tant. Nous ne nions point cependant que le psychiatre ne fasse éventuellement plus que de renforcer l'intensité d'une idée, d'un sentiment, d'une

1. Voir le numéro de janvier 1911.

association mentale; mais encore faut-il, pour qu'il rééduque un jugement, qu'il y ait encore du jugement; même alors, il procède en agissant sur les pouvoirs auxiliaires de la faculté de juger; et avec quelle lenteur il arrive à quelque résultat, si toutefois il a ce bonheur! Peut-il douter qu'il ait affaire à une lésion? Comment donc existerait-il une différence radicale entre un mal psychique grave et un léger? Entre un cas où un centre sensori-moteur doit être accusé directement, un autre où c'est l'écorce cérébrale en sa partie la plus noble, un autre où c'est la région sous-corticale d'une part, et tout autre cas d'autre part, il ne saurait y avoir un abîme. La croyance à une imperfection physique s'impose à l'occasion de toute infirmité psychique, et toutes les formes de cette imperfection sont les variétés d'une seule espèce ou les espèces d'un seul genre [1]; au fond, il doit y avoir identité entre maladie psychique et maladie physique, identité entre les procédés de guérison des deux, nécessairement très analogues eux-mêmes, *mutatis mutandis*, aux processus de l'apparition des maladies.

Vraiment, les médecins devraient enfin laisser au vulgaire l'idée de « maladies imaginaires » et celle de « maladies de l'esprit ». Logiquement, la seconde n'est que l'exagération de la première, elle doit être acceptée de qui admet celle-ci, mais elle en est la condamnation, car elle en exhibe nettement l'illégitimité. Un fou a de fausses douleurs, un simple névropathe aussi; chez tous deux la douleur est effectivement sentie, bien qu'elle ne le soit probablement pas de la même façon que si elle était ce qu'elle est chez un homme normal; elle n'a point chez eux la même base physiologique que dans un organisme où elle se produirait de la façon normale. Une base de ce genre existe certainement chez l'aliéné, mais elle est spéciale : ou bien elle est située dans le centre cérébral où arrivent les nerfs de l'organe illusoirement cru affecté,

1. Sans doute, la diversité des mentalités, des conditions sociales et des hasards de l'existence d'où proviennent des chocs moraux et des suggestions multiples, rend compte de mille formes, de mille spécifications, renforcements, atténuations, etc., du dérangement mental, et c'est parce que l'animal a une psychologie plus rudimentaire que la nôtre que ses anomalies psychiques sont moins variées que les nôtres; mais il est aisé de traduire en termes physiologiques, tout au moins vaguement, l'intégralité des choses d'ordre mental; spécialement, on ne peut pas ne pas incriminer le physique en ce qui concerne la diathèse générale rendant possible les infirmités psychiques, et en ce qui concerne le point de départ immédiat de toute anomalie mentale caractérisée.

mais elle consiste dans une altération de ce centre soit spontanée soit due à des causes éloignées, viscérales ou vasculaires par exemple; ou bien, c'est plus probable en bien des cas, elle est située dans une partie du cerveau plus noble, dont l'activité morbide, soit spontanée, soit due à des causes éloignées comme celles dont il vient d'être question, donne lieu à une illusion de douleur directement, ou encore affecte le centre dont nous parlions de façon à y réaliser une imitation de ce qu'il ferait sous l'influence des nerfs le reliant à l'organe en rapports nerveux avec lui. Voilà ce qui a lieu chez le fou; il a des douleurs imaginaires en un sens et réelles en un autre sens, causées physiologiquement, à leur manière, comme le seraient des douleurs pareilles chez l'homme normal. Nous ne voyons aucun moyen de distinguer de ses douleurs celles dont souffre le névropathe : les douleurs des deux sortes sont également imaginaires en un sens, non imaginaires en un autre, et à base physiologique; contester ceci pour les névropathes obligerait à le contester pour les fous. Alors donc que nous professons une théorie qui nous oblige à soutenir qu'un psychiatre agissant sur la pensée d'un malade agit sur son cerveau, et, en ce cerveau, jusque sur des parties qui n'ont pas de rapport avec la pensée proprement dite, nous ne proposons rien de paradoxal, car, du cerveau, l'on sait assez pour être sûr que tout y est solidaire, qu'une lésion peut exister en lui loin de l'endroit où l'on s'attendrait à la découvrir commandant un désordre; en conséquence je puis, en agissant sur la pensée par quelque raisonnement, faire cesser une douleur : la guérison ira du centre de la pensée, s'il n'est pas le seul malade, à un centre de la sensibilité comme le mal est allé, peut-être, du premier au second de ces centres; et c'est parce que j'aurai agi, sans le voir mais peu importe, sur ces centres, que j'aurai travaillé avec succès. Si l'origine première du mal est plus bas dans le soma, mon succès indique indéniablement que j'ai déclanché, en agissant sur le cerveau, un processus d'amélioration infra-cérébral dont le cerveau a bénéficié.

Nous venons de donner un premier argument en faveur de l'existence de lésions dans un cas où l'on nie volontiers qu'il existe quelque chose de tel : s'il n'y en a point où l'on s'attendrait d'abord à en trouver une, ce peut être parce qu'elle est ailleurs,

soit sans influer du tout sur l'endroit où l'on pouvait penser qu'il se passait quelque chose d'anormal, soit en influant sur cet endroit mais sans y produire des effets différents du travail qui s'y accomplit dans les conditions normales. La partie supérieure de l'écorce cérébrale, sans laquelle il n'y aurait pas de psychisme supérieur, peut être lésée quand tout prouve que ne l'est point « ce qui devrait l'être », disent les psychiatres spiritualistes à outrance, « si les lésionnistes avaient raison ». Mais il importe à notre démonstration de faire une critique plus complète de leur point de vue, et de défendre plus longuement la théorie de la lésion. Ils prennent ce mot dans un sens trop restreint. Lésion proprement dite, anomalies de toute nature, structurales ou fonctionnelles, infirmités congénitales ou acquises de toute catégorie, sont toutes des espèces d'un genre qui est le genre « lésion ». L'intoxication, à quoi se réduisent sans doute les anomalies dites purement fonctionnelles, est-elle autre chose? Le sang est une sorte de tissu dont la structure et l'anatomie fines peuvent être normales ou pathologiques : la question est donc claire en ce qui concerne l'intoxication elle-même et donc aussi la simple asthénie, sans même qu'il soit besoin de parler des troubles ultérieurs qu'elle engendre.

Voici d'autres arguments, non moins probants. Dans les vésanies où aucune cause physiologique ne se laisse saisir, il est du moins possible de constater souvent des tares extérieures qui rappellent celles qu'on observe chez les déshérités de naissance; or n'est-il pas infiniment probable qu'à ces tares correspondent des défectuosités intérieures profondes avec lesquelles sont en rapport les symptômes vésaniques? On peut appliquer ici l'opinion des tératologistes : un monstre est monstre en toutes ses parties. Pour les vésanies dites de dégénérescence, on sait que des causes psychiques faibles déterminent les grands désordres psychiques qui les caractérisent; mais comment expliquer cette disproportion, sinon en admettant que les premières sont « comme la goutte qui fait déborder le vase »? Le mal existait, latent; il n'était pas psychique ou ne l'était que peu, il était donc physiologique; c'est parce que l'organisme cérébral ou cérébro-spinal était malade, qu'une petite contrariété a suffi pour faire éclore la folie. Parfois, on s'attendait à voir celle-ci éclater; ou du moins, quand elle éclate, on voit

qu'on aurait pu s'y attendre : le mal faisait son chemin, un mal foncièrement physiologique, car son évolution porte tous les caractères de celle d'une maladie physique ; ce qui confirme cette opinion, c'est que, dans les cas auxquels nous faisons allusion, il y a souvent, par exemple, hérédité rhumatismale ; quelquefois, il ne semble y avoir qu'hérédité psychique de tares mentales évoluant vers des formes plus graves, mais, encore une fois, y a-t-il des évolutions de ce genre que l'on puisse regarder comme non physiologiques, et, d'autre part, n'y a-t-il pas une obligation absolue de parler du corps partout où il faut incriminer l'hérédité ? Conclure ainsi est d'autant plus nécessaire que très souvent il paraît insuffisant de n'invoquer que la contagion morale au sein des familles. De plus, combien de psychoses dont on s'aperçoit ultérieurement que la nature était simplement hystérique ou névropathique, sont de tout point semblables à celles qui accompagnent une aliénation commençante ! Et combien des premières peuvent devenir, si les circonstances s'y prêtent, le prélude de cas plus graves où il serait insensé de nier la part de l'organisme [1] ? Enfin, il est trop de désordres organiques, vasculaires, digestifs, respiratoires ou autres, corrélatifs avec l'hystérie — dont le simple nervosisme n'est pas séparé par une cloison étanche, il y a trop de rapports entre les causes qui favorisent l'apparition des maladies mentales chez certains sujets et celles qui déterminent de simples malaises physiques chez d'autres (traumatismes, chocs divers, accidents de croissance, etc.), et il y a trop d'alternances entre des maladies à signes plutôt psychiques et à signes plutôt physiques, pour que nous puissions douter du fond physique de toutes les maladies psychiques. Il faut admettre cela, ou l'on n'aurait, en réalité, aucune bonne raison de ne pas chercher à expliquer par des causes psychiques toutes les maladies physiques !

1. On parle parfois, avec raison sans doute, de diverses infirmités névropathiques qui collaborent ; mais il est assez probable que, dans un organisme faible, il y a des possibilités de dérangement mental telles que des tares plutôt transitoires de leur nature soient susceptibles d'évoluer en affectant des caractères nouveaux et plus graves, dont décident en grande partie les circonstances, et que des tares déjà très caractérisées s'aggravent au point d'amener d'autres tares d'un genre assez différent ; le psychique peut ici servir d'introducteur à des formes très variées de psychoses et induire l'organisme cérébro-spinal à des anomalies très diverses : ces anomalies, prises en elles-mêmes, constituent des espèces distinctes, mais depuis quand le fait d'admettre des espèces distinctes a-t-il interdit de parler d'évolution, de passage d'une espèce à une autre ?

Maintenons donc hardiment, sans crainte de heurter illégitimement les habitudes du langage, qu'il y a lésion partout où il y a psychose, qu'il y a dégénérescence congénitale ou acquise partout où l'esprit a besoin de traitement. En conséquence, des maladies de l'esprit, de toutes, le traitement ne peut jamais être que physique, même où il a quelque chose de psychique. Si l'on en doute encore, voici des considérations propres à enlever à cette thèse la dernière apparence d'un paradoxe.

Afin d'éviter toute complication inutile, laissons de côté la suggestion hypnotique, où il est trop évident que le succès du traitement est subordonné à la réalisation d'un certain état du cerveau par l'hypnose, ainsi que les cas où l'on essaye d'agir directement, à l'état de veille, sur l'émotivité du malade, et ceux enfin où il est fait usage de la méthode d'autorité, qui s'attaque sans détours au vouloir. Dans ces divers cas, en dépit de leur complexité, le rôle joué par l'organisme est trop facile à montrer : l'action de l'hypnose, les symptômes de l'activité émotive, l'inhibition produite par les commandements du praticien sont incontestablement choses d'ordre somatique. Remarquons en revanche, — et cette remarque n'est pas tendancieuse, — que le but dernier du psychiatre, dans la thérapeutique du type 4, alors même qu'il essaierait d'agir sur le jugement, sur la raison même de son client, est toujours de fixer une idée ou une association d'idées déterminée dans son psychisme, et qu'il n'a rien fait de sûr s'il n'en a pas été capable : c'est en cela que se traduit, concrètement, le résultat de son effort; c'est là le but immédiat des tentatives qu'il fait dans ses conversations avec le malade. Et à quelque école qu'on appartienne, on doit concéder qu'en fait c'est, directement, sur la mentalité intellectuelle, sur la conscience du malade que le psychiatre agit d'abord. Utilisant avec un tact parfois exquis parfois rudimentaire des connaissances psychologiques pour l'ordinaire extrêmement simples, banales même, — car à la différence de celles qui sont nécessaires à l'hypnotiseur, celles qui suffisent à notre psychiatre se réduisent le plus souvent à une logique et à une rhétorique élémentaires, — celui-ci procède comme s'il était un pur esprit parlant à un autre pur esprit; il paraît n'agir que sur le mental de celui-ci, et cela est vrai absolument du tout premier moment de son action. — Mais le spiritualisme radical n'a pas pour cela cause gagnée :

1° Pour que soit possible la pensée et la conviction logiques, un certain état du soma n'est-il pas requis chez le malade que l'on harangue? Et s'il en est ainsi, dira-t-on que la série des faits psychiques que l'on détermine en lui ne prend dans son soma qu'un vague point d'appui : que son soma n'a, à l'égard de son psychisme, qu'un rôle analogue à celui qu'on appelait jadis, en chimie, pure « action de présence » ? — 2° Si le psychiatre réussit à rendre facile et familière à son malade une série d'idées, n'est-ce pas grâce à ce qu'il provoque la formation ou la restauration d'associations cérébrales ou même cérébro-spinales chez ce dernier ? — 3° L'aisance avec laquelle celui-ci marchera tout seul ensuite dans la bonne voie qu'on lui a frayée, est l'indice indéniable d'une habitude prise ou reprise par la partie de son soma qui est en relation étroite avec sa vie mentale. — 4° Le but du psychiatre a beau être, — et il est cela, et il serait inintelligible de parler d'un autre but, — de mettre son client en état de se servir de son système cérébro-spinal conformément à un idéal de vie intellectuelle, émotive et volontaire où l'esprit paraît bien jouir d'une certaine maîtrise sur le corps et, en partie du moins, s'appuyer sur lui plutôt qu'être manœuvré par lui : malgré cela, il n'atteindrait pas son but si, par-dessous le travail psychique qui seul se voit, il ne se faisait, au cours du traitement, un travail physiologique opérant en quelque sorte au rebours des poussées physiologiques morbides, en vue de disposer le soma à rendre au mental des services d'un genre à part, d'un genre normal à la constitution du mental pris en soi, et à libérer celui-ci de toutes les conditions physiologiques qui ne seraient point en même temps autant de conditions favorables à la vie psychique. Dans la mesure où se déploie la liberté mentale dont la réfection est le but du psychiatre, cette liberté est l'effet immédiat d'une restauration toute physique. — Enfin, 5° toujours le malade psychique avait besoin d'être amélioré dans son physique. Souvent, son mal débuta par quelque accident nerveux, une crampe par exemple, et il souffre, au cours de sa névrose, d'accidents sensoriels comme une surdité ou une cécité provisoires. Mais ceux-là seuls qui abusent de la notion, non illusoire certes mais trop élastique hélas, du subconscient, regardent la totalité des phénomènes de ce genre comme devant être expliqués par de pures psychoses ; tout invite à douter que les psychoses puissent naître immédiatement de l'es-

prit ; la faiblesse de l'esprit qui se laisse dominer aisément par des idées fixes et des obsessions se traduit par une sorte de vertige que seule une asthénie cérébrale peut expliquer. Que prouvent les faits morbides précités et le fait que, fréquemment, au cours du traitement, des misères physiques encore plus visiblement étrangères aux psychoses que l'on combat disparaissent avec elles? Que le mal psychique n'était qu'un des effets, parmi d'autres tout physiques, d'un mal initial physique; que par-dessous la maladie soi-disant tout psychique qu'on soigne, il y en a une, physique, qui évolue et qui est la cause, simultanément, des psychoses, de faits pathologiques physiques comme ceux dont nous parlions, et d'autres misères physiques accessoires éventuellement; que cette maladie est une, enfin : son unicité physique explique la disparition synchronique ou presque des psychoses et de toutes les misères physiques susdites. Il y a vraisemblablement dans certains cas, parmi ces dernières, des infirmités légères qui ne tiennent point à cette maladie, mais leur guérison peut être entraînée par la sienne, simplement en vertu de cette loi bien connu d'après laquelle tout l'organisme peut bénéficier d'une amélioration locale. D'autre part on voit, il est vrai, chez bien des psychasthéniques, se produire des accidents physiques qui se rattachent directement à des psychoses, mais il n'y a là, quelle que soit la gravité, parfois, de ces accidents, qu'un phénomène secondaire de la maladie ; si des chocs psychiques, assignables ou supposables, déterminent des « maladies nerveuses », c'est que ces maladies étaient possibles grâce à une asthénie du cerveau, laquelle produit des troubles psychiques quand elle s'aggrave sous l'influence de chocs psychiques mal supportés en vertu même de l'asthénie antécédente ; à moins d'être d'une violence tout à fait extraordinaire, des chocs psychiques n'équivalent jamais à des traumatismes là où il n'y a point d'asthénie ; et je voudrais bien savoir quelle cause purement psychique on pourrait bien assigner à une asthénie qui, en définitive, n'a de sens qu'entendue comme physiologique? Il y a de la spontanéité, il y a de la logique dans le développement des psychoses; qui le nie? l'esprit s'empare de toute idée dont le corps est l'origine comme d'une idée déjà déduite par lui d'une autre idée : cela empêche-t-il d'admettre que l'idée initiale des psychoses, dont l'absurdité frappe d'ordinaire le malade lui-même s'il n'est que

« névrosé », ait une origine physiologique? Ce qui doit proprement être appelé l'esprit, chez lui, reste sain forcément jusque sous les paralysies que le corps lui inflige; le cerveau seul est susceptible d'être malade; les psychiatres ne font autre chose que de traiter de mauvais cerveaux. Donc, ceux-ci ne réussissent en employant des moyens psychiques, que parce qu'ils déclanchent un mécanisme tout pareil à celui qui permit à un choc psychique initial, de produire, en un soma imparfait, un état nettement morbide générateur de psychoses; en un sens, le psychiatre ne guérit le mental de son client que grâce à l'état d'infériorité où se trouve le corps de ce dernier : sans l'asthénie matérielle de celui-ci, que de fois il n'aurait pas si aisément prise sur lui! De même que le choc psychique initial, ou un choc physique ayant même effet, n'ont déterminé des psychoses que vu l'asthénie de l'organisme du malade, celui-ci ne se laisse en général traiter comme il le fait que parce qu'il est un asthénique, un cerveau trop plastique! Et faut-il que le travail physiologique déterminé à son insu par le praticien soit malgré tout profond pour que jusqu'à des misères physiques indépendantes des misères psychiques auxquelles il s'attache exclusivement soient supprimées avec ces dernières! Une dernière remarque : si le traitement psychique a occasionné quelque chose d'heureux jusque dans les régions du soma qui paraissent sans rapport avec la vie psychique, c'est d'abord la partie du soma qui est en rapport avec cette vie qui a dû être modifiée par suite des moyens curatifs employés, puisqu'ils étaient psychiques. Et ce qui a dû être modifié avec le plus de force, dans le soma, c'est la partie du cerveau la plus directement affectée à la vie mentale, aux formes les plus hautes ou à peu près les plus hautes de la vie mentale : or, ne voyons-nous pas les psychoses disparaître ou du moins s'atténuer en premier lieu en ce qu'elles ont de plus nettement psychique, et le reste du mal mental disparaître ensuite, comme si ce reste n'était que l'effet des psychoses les plus... psychiques? Et ne voyons-nous pas, parmi ce reste, les psychoses qu'on peut logiquement subordonner à d'autres disparaître en second lieu? Que conclure de là? Non qu'il n'y ait en tout ceci que du psychique, car on dépasserait ainsi singulièrement les prémisses posées par l'expérience, mais que la réfection se fait d'abord, dans le cerveau, en celle de ses parties qui est préposée plus spécialement à la vie intellectuelle.

De notre explication, l'on peut déduire l'ordre des phénomènes en lesquels se décompose le genre de cure considéré. — Donc, en grande partie du moins, la psychothérapie la plus psychique n'est qu'une variété de la psychothérapie physique; on prononcerait le nom de thérapeutique physique sans risquer d'errer tout à fait.

Précisons encore. Voici, dans le détail, ce qui a lieu en une guérison mentale opérée par un traitement psychique. Un fait psychique, introduit en quelque sorte du dehors par le psychiatre dans la mentalité du malade, a créé ou renforcé, grâce à la fois à la faiblesse heureusement complaisante de l'organisme de celui-ci et à l'heureuse complicité de ce qui est relativement sain en lui, un premier fait ou état cérébral, lequel a déclanché, partie avec l'aide du médecin poursuivant le traitement, partie avec l'aide spontanée de l'organisme du malade et de ses ressources profondes, tout un travail physiologique souterrain, invisible; et ce travail, favorisé incessamment par les conséquents psychiques des faits mentaux introduits du dehors, et favorisant de plus en plus l'entrée de ceux-ci ainsi que le libre déploiement de ceux-là, ce travail a, pour résultat final, une restauration parfois totale du psychisme altéré. Ce n'est pas témérité que d'attribuer à l'activité psychique une certaine indépendance relative, bien des suites de faits de conscience étant du type de cette séquence par exemple : pensée « deux plus deux » et pensée « égalent quatre ». Mais cette indépendance ne peut jamais être que partielle, car toujours elle est conditionnée. Au fond, le traitement appliqué par le psychiatre le plus psychologiste se ramène, premièrement, à un traitement du psychique par des moyens physiques, secondement, si l'on y regarde de tout près, à un traitement du physique par des moyens physiques : par ses tentatives d'ordre incontestablement psychique, qu'a-t-il fait en effet, sinon de mettre en activité des séries de mécanismes physiologiques qui, physiologiquement, pouvaient se déclancher, qui se sont déclanchés avec son aide de psychologue, mais qui auraient pu se déclancher autrement puisqu'ils sont, ces mécanismes, du premier au dernier des mouvements qui les composent, de nature physique? Quand il suffit ainsi, — qu'on nous passe cette expression, — d'un truc psychologique plus ou moins ingénieux pour donner le branle à l'un des mécanismes, il faut croire qu'il était assez facile à mettre en branle, et il faut se féliciter qu'on puisse procéder de la

sorte au lieu d'être toujours obligé de chercher un moyen tout physique, médicamenteux ou opératoire, pour produire un tel effet : le plus souvent, on ne saurait trouver le médicament à prescrire, l'opération à faire : aussi, dans les cas graves, où les moyens psychiques sont impuissants, on est d'ordinaire tout à fait désarmé. Il est possible pourtant, même alors, qu'on fasse de bonne besogne avec des moyens psychiques, qu'il faut alors plus savants, mais ces cas sont assez rares, et cela est explicable, car pour guérir des maux plus graves, plus profonds, plus compliqués, il est naturel qu'il faille employer des stimulants plus précis de la *natura medicatrix* que ne sont les stimulants d'une simple conversation, si bien conduite soit-elle ou même de la suggestion hypnotique ; c'est ici qu'il serait précieux de pouvoir appliquer des médicaments très déterminés, de faire des opérations très spéciales ; il faudrait même pouvoir, le cas échéant, remplacer telles et telles pièces d'un organisme ! Quand il réussit, le praticien à procédés spiritualistes doit se dire qu'il a seulement pris un biais pour faire agir la nature physique du malade dans le sens où celle-ci, qui s'y prête constitutionnellement, pouvait, voulait favoriser l'amélioration de son cerveau ; il a suffi de quelques chocs psychiques pour stimuler le physique du malade à travailler dans cette direction, parce que tout physique n'était pas assez gravement atteint pour avoir absolument besoin d'une aide physique extérieure, d'un médicament, d'une intervention chirurgicale ; c'était assez d'un choc physique tout interne, celui, tout juste, que le choc psychique produit par des conversations avec le médecin a déterminé. En somme, ce dernier a procédé d'une manière très empirique, et il arrive cependant qu'il ait du succès sans s'être mis la tête à la torture. C'est à tort que, considérant la logique, la force, l'habileté de ses discours, il s'imaginerait avoir su exactement ce qu'il faisait et fait la seule chose qu'il fallait ; non, ce qu'il a réellement accompli, il ne l'a ni entendu ni vu, puisqu'il n'a fait que donner le branle à un mécanisme physiologique qu'il ignore, qu'il ne saurait manœuvrer directement, et qui se passe de lui, très largement, le branle une fois donné par lui. Comme il ressemble au médecin pratiquant la simple thérapeutique physique ordinaire ! Celui-ci aussi agit empiriquement le plus souvent, à l'aide de moyens dont il connaît mal l'efficacité ; ses succès, comme ceux de l'autre, sont dus surtout à ce qu'il a trouvé

plus ou moins par hasard, ou guidé par des analogies toujours un peu téméraires, ou éclairé par des expériences qui jamais n'expliquent tout, des recettes pour stimuler la nature à ce qu'il ne sait que l'inciter à faire; et tout ce qu'il est utile qui soit fait, se fait physiologiquement dans l'une et l'autre médecine : sous toute thérapeutique du type 4 comme sous toute thérapeutique des types de 2 et 3, il y a de la thérapeutique du type 1. Plusieurs sortes de coups de bélier psychiques peuvent amener médiatement un effet psychique ou même physique heureux, de même que plusieurs drogues amènent fréquemment, d'une façon directe, un effet physique ou même psychique heureux. Qu'il est consolant que la nature ne requière pas, de la part des praticiens, un savoir plus profond !

Les maladresses d'un médecin de l'esprit qui ne veut être que psychologue sont d'ordinaire moins dangereuses que celles qui se commettent dans la thérapeutique ordinaire. Ce fait s'explique bien dans notre théorie. En dépit de la gravité relative des maux psychiques des « névropathes », en dépit du caractère souvent bruyant et toujours pittoresque des manifestations de leur infirmité, — caractère qui fait croire indûment à la nature toute psychique de celle-ci, — en dépit, enfin, du rôle très actif, bien que secondaire et subordonné que joue, en l'évolution de leur maladie, l'élément logique dans la riche floraison de leurs psychoses issues pourtant du triste état de leur cerveau, la lésion n'existe toutefois, chez eux, qu'à la surface de leur nature physique. Des remèdes psychiques extrêmement divers ou même des remèdes indifféremment psychiques ou physiques peuvent produire le même bien psychique : c'est la preuve que, très fréquemment du moins, le mal physique qui est à la racine du mal psychique est assez léger; il suffit dès lors d'une petite secousse imprimée à la mentalité du malade, ou même directement à son organisme, pour que la nature se hâte vers le rétablissement de l'état normal; le genre de l'excitant ou du calmant employé importera assez peu à la nature, qui devra faire plus que ne fera le remède, et qui se passera d'autant plus aisément d'un remède savant que le mal à réparer sera plus léger, moins précis, moins nettement localisé, moins profond; négligeant, pouvant négliger l'effet spécifique du remède appliqué, elle n'en utilisera que la secousse qu'il lui imprime et fera, le cas échéant, de bonne besogne en quelque sorte malgré lui. Dans le

cas d'une maladie toute physique, au contraire, il arrive bien plus rarement, quoique cela ne soit pas en somme trop exceptionnel encore, qu'un remède physique vague et choisi sans grand discernement produise le bien souhaité; d'où vient cela, sinon de la gravité d'ordinaire plus considérable des vraies maladies proprement physiques? Lorsqu'une de celles-ci cède à une médication physique quelconque ou presque quelconque, ou encore à une médication psychique, — surtout si celle-ci est, comme c'est souvent le cas, assez fantaisiste, — c'est que sa racine n'était pas d'une importance et d'une vigueur extrêmes. On comprend donc que l'emploi de moyens thérapeutiques psychiques soit plus indiqué pour le traitement des psychoses dans la mesure où celles qu'on rencontre sont plus légères; pour s'expliquer ce fait, il est inutile de supposer des infirmités mentales purement mentales. On comprend bien, également, que, toutes réserves faites, les maladresses du psychothérapeute soient généralement moins dommageables que celles du médecin ordinaire, surtout si celui-ci traite des maladies non psychiques. Nous exceptons bien entendu les cas où le praticien emploierait avec obstination des moyens vraiment par trop contre-indiqués; on tirerait aisément, des aggravations de maux psychiques produites par l'application de tels moyens, un argument confirmant notre thèse : physiques, ces moyens prouveraient que le mal qu'ils accentuent est physique au fond; psychiques, ils prouveraient la même chose, car on les verrait amener des misères physiques pires que celles dont les psychoses s'accompagnaient d'abord.

Il est malheureusement vrai que, dans la règle, les causes morbogènes ont des effets plus précis et variés que les agents thérapeutiques. Il est fatal qu'il en soit ainsi. Les poisons de toute sorte, par exemple, suscitent dans l'organisme des réactions défensives en assez petit nombre et très déterminées, parce qu'il s'agit pour celui-ci de sauver quelque chose d'unique, à savoir l'intégrité de son type; mais il n'y a pas de types morbides au même sens qu'il y a un type normal, il y a plutôt des effets morbides qui se laissent tant bien que mal classer; les ravages de ces poisons peuvent donc être aussi divers que le veulent les lois chimiques considérées indépendamment de tout ce qui serait de nature à imprimer, à leur action, une direction dont elles rendraient compte avec insuffisance; cette diversité est en quelque sorte illimitée. Au contraire, les

agents de restauration agissent en général, en dépit de différences que nous ne songeons pas à nier, d'une manière sensiblement identique; ici l'effet produit se subordonne dans son ensemble à la réaction restauratrice, que commande le type : cette réaction tendra donc à revêtir une notable uniformité malgré la diversité des traitements que l'on pourra instituer pour une maladie, et l'on verra des maladies assez différentes guérir par des procédés grandement pareils. Voilà le secret de bien des cures dont, à moins de penser comme nous le faisons ici, les médecins devraient s'étonner les premiers. La nature sait bien souvent faire flèche de tout bois, en fait de médication; aussi n'est-ce que demi-mal si les agents curatifs que nous employons ont par eux-mêmes, indépendamment de ce que la nature y ajoute, moins d'effet que notre amour-propre scientifique ne le voudrait, et si leur action est en définitive plus pauvre, moins déterminée, moins précise que celle des causes morbogènes. Quelle puissance n'aurions-nous pas sur la matière vivante, si, grâce à notre science, nous pouvions ajouter à la *vis medicatrix* de la nature, — que nous nous contentons le plus ordinairement d'inviter à faire ce que nous ne savons pas faire, — l'appoint d'une connaissance rationnelle de toutes les conditions physiques d'un corps sain et d'une âme saine! Par bonheur, son habileté remédie en partie à notre impuissance et à l'effrayante multiplicité des causes qui agissent sur elle défavorablement : son action curative a le privilège d'être forte par des moyens relativement simples, pour la raison que nous avons dite, et il en est ainsi, spécialement dans beaucoup de maladies psychiques, parce que celles-ci sont, en grand nombre, des maladies physiques légères. — La nature joue cependant de mauvais tours au praticien; par exemple, que de fois une psychose ne disparaît que pour faire place à une autre, tout comme il arrive qu'une maladie ou une douleur physiques semblent exiger l'apparition de quelque autre comme condition de leur départ; laissons ce dernier cas, qui prouve d'abord, comme le premier, et la limitation de l'habileté de la nature et celle de l'habileté du médecin; l'autre cas, par sa similitude même avec le premier, est de nature à démontrer la physicité même du fond de la plus « psychique » des idées fixes.

Mais pour satisfaisante que soit d'un côté notre explication, ne rend-elle pas inintelligible par un autre côté le genre de faits

étudié? Après tout, les moyens psychiques employés par le praticien jouent un rôle qu'il faut tâcher de comprendre en ce qu'il a d'irréductible à celui des phénomènes physiologiques qu'il suscite. La partie purement psychique de ce rôle n'est pas la plus considérable, mais elle est loin d'être négligeable, et son importance est grande encore dans les cas mêmes, — nous en avons vu, — où ces moyens sont si simplistes que les malades rient sous cape des sermons de leur médecin. Nonobstant, les sermons font leur effet, très souvent. S'il en est ainsi, c'est d'une part que les sujets, se sentant atteints, diminués dans leur vitalité et leur puissance, — même physiques, notons-le, — sont spontanément aussi disposés à saisir toutes les perches qu'on peut leur tendre, que des pénitents contrits le sont à profiter des avis de n'importe quel confesseur, si médiocre soit-il; c'est, d'autre part, que chez eux il n'y a qu'une lésion légère et promeneuse. Mais enfin, la médication à moyens psychiques a beau être salutaire pour des raisons en grande partie physiologiques, ces raisons ne suffisent pas : il faut comprendre comment une idée, introduite du dehors dans une mentalité agit sur le corps qui accompagne celle-ci et le restaure de manière à restaurer tout à la fois une certaine partie du soma comme partie du soma et cette même partie comme support d'une mentalité meilleure. Si l'on refuse de s'expliquer sur ces deux points, rien n'est fait; c'est même pis que si l'on avait laissé le sujet intact, car plus on montre, ainsi que nous l'avons tenté, le corps agissant où certains prétendent que l'esprit agit seul, plus on rend étonnant le fait, le fait indéniable d'une action du psychique sur le physique, d'une action de ce genre subordonnée au bien du psychique. — En somme, les deux points signalés n'en font qu'un : lorsqu'une idée pénétrant du dehors se donne, dans le cerveau d'un homme à qui elle est communiquée, un symétrique physiologique afin de pouvoir s'effectuer comme état de conscience de cet homme, se passe-t-il quelque chose qui soit beaucoup moins singulier que ce qui se passe ensuite, dans la thérapeutique du type 1? Non évidemment ; or, le premier des deux faits est certain et l'on aurait tort d'équivoquer pour en présenter une interprétation non spiritualiste; pour le second, qui n'est pas si différent, nous avons vu déjà quelle sorte d'explication il demande, et nous voyons maintenant qu'il ne réclame pas une interprétation qui l'isolerait absolument.

Rappelons, pour l'approfondir encore, une vue exposée plus haut. A la différence des autres organes, le cerveau, c'est un fait, a une double santé, qui n'en est qu'une : sa santé comme organe s'identifie avec les conditions de la santé d'une fonction qui est sans ressemblance aucune avec les fonctions du cerveau comme organe directeur dans l'organisme et comme organe considéré en lui-même dans sa vie physiologique : il y a là quelque chose qui lui est absolument spécial et à quoi l'on ne peut comparer rien d'autre dans le corps, à moins de forger une hypothèse spiritualiste globale dont on ne peut faire état à un stage de recherche comme celui où nous nous trouvons. Mais en quoi consiste l'état de santé? En un équilibre d'éléments qui peuvent agir sans compromettre cet équilibre. Or tout ce qu'on sait des lois physico-chimiques et biologiques conduit à penser qu'un nombre indéfini d'équilibres est possible pour la matière animée, et, vraisemblablement, un nombre indéfini d'équilibres très stables. Au contraire il est impossible, à moins de se duper soi-même avec les arguties d'un scepticisme factice et de détruire *ipso facto* la valeur du raisonnement que l'on fait, de prétendre que, considéré dans ses grandes lignes, dans ce qu'il a d'essentiel, le système mental qui est le nôtre n'est pas l'unique système véritablement normal, le seul qui soit compatible avec les exigences d'une nature intellectuelle. Comment donc se fait-il que, parmi le nombre indéfini des équilibres matériels possibles, celui qui est exigé par notre nature mentale, laquelle réalise le type, — qui est unique, — d'une mentalité vraiment digne de ce nom, soit précisément celui que réalise notre soma et spécialement notre cerveau qui suppose ce soma? En dehors de nous, nous ne voyons que des espèces arrêtées sur le chemin qui mène vers nous, ou peut-être en marche, mais sur ce chemin; en nous, nous refusons de faire à notre esprit l'attribution en propre de ce qui, chez lui, n'est pas digne de lui, et cela, nous réussissons de plus en plus à le rattacher à notre corps, laissant à la charge de celui-ci, avec l'honneur, assez modeste en définitive, de servir de soutien à l'esprit dans ses fonctions les plus authentiquement siennes, la responsabilité immédiate des imperfections que notre esprit trouve en lui-même[1]; pour nous expliquer ce que le corps

1. N'est-il pas vrai que l'on éprouve les plus grandes difficultés à rattacher, par exemple, à l'activité cérébrale, la pensée mathématique, tandis qu'on ne

fait de mieux pour l'esprit, nous n'avons qu'une ressource, invoquer son obéissance à l'esprit; pour nous expliquer ce qu'il fait de moins bien, nous n'avons aussi qu'une ressource, faire remonter à la lenteur, à l'imperfection de l'esprit que nous sommes, la responsabilité première des défauts de l'aménagement du corps qui n'ont point leur cause évidente dans quelque résistance fatale opposée à l'action directrice de l'esprit par les lois de la matière. L'esprit, lent et patient formateur du corps; l'esprit, réformateur du corps; l'esprit, premier inventeur des mécanismes au moyen desquels le corps arrive à se guérir presque avec ses seules ressources; l'esprit, créateur de l'espèce humaine; l'esprit, génie du corps, mais responsable en partie de ses imperfections; l'esprit, conscient ou inconscient, puissant encore aujourd'hui sur le corps parce qu'il l'a toujours été plus ou moins sous sa forme consciente et sous sa forme inconsciente : autant de thèses liées entre elles et rendant compte aussi bien des cas où il n'est pas possible de nier l'action de l'esprit que de ceux où cette action paraît absente, aussi bien des cas où le corps travaille pour lui-même que de ceux où il travaille visiblement pour l'esprit, de tous les cas, enfin, où l'esprit, avec l'aide du corps, travaille pour celui-ci, ou pour lui-même en travaillant pour le corps. L'analyse des faits étudiés mène à ces conclusions et ne mène qu'à elles; et plus on creuse celles-ci, plus elles s'imposent à l'exclusion de toute autre; le matérialisme, obligé de dénaturer l'expérience, échoue à expliquer toute une catégorie de faits que le spiritualisme modéré explique, rendant intelligibles par surcroît, mieux que la doctrine adverse, les faits dont celle-ci rendait encore le mieux compte.

Le processus d'un fait psychothérapique du type 4 a lieu comme il suit. Soit une série de phénomènes psychiques *a*, *b*, *c*, *d*, que le cerveau du malade ne peut favoriser et qu'il faut le rendre apte à favoriser. En vertu du mécanisme psychophysiologique déclanché par la conversation du médecin avec le malade, le premier établit artificiellement dans le psychisme de celui-ci la série *a*, *b*, *c*, *d*. Mais *a*, *b*, *c*, *d* ne sont possibles, là, que grâce à la production

sait que faire des idées ou des sentiments absurdes si l'on refuse de leur attribuer une cause toute physiologique? Il y a quelque chose à garder de l'idée antique d'après laquelle tout mal, toute imperfection viendrait de la matière, l'esprit étant, par lui-même, un et parfait.

simultanée ou presque, dans le cerveau du malade, des faits physiologiques *a'*, *b'*, *c'*, *d'*. Dans le cas de simple psychasthénie, que nous envisageons seul ici, le cerveau du sujet est encore apte à produire, sous l'effort du médecin pour introduire *a*, *b*, *c*, *d* dans le psychisme du possesseur de ce cerveau, les faits *a'*, *b'*, *c'*, *d'*. Or, *a'*, *b'*, *c'*, *d'* constituent une série physiologique qui existe en tout cerveau sain; voilà donc, artificiellement, le cerveau du malade un instant rétabli, par suite de la conversation avec le médecin, dans sa norme à lui; voilà un cerveau qui contracte ou reprend une habitude utile, un pouvoir effectif de vivre en série associée les états *a'*, *b'*, *c'*, *d'*; et cela, c'est d'abord, pour lui, guérir physiologiquement un peu. Mais étant donné la solidarité des fonctions cérébrales, les lois physiologiques de l'habitude, le fait qu'une tonification générale du soma accompagne tout retour d'une partie du soma à son état normal, étant donné enfin que la loi suprême de l'organisme est le maintien ou le rétablissement de la normale, ce commencement de guérison matérielle amorcera naturellement, s'il est possible, une guérison plus complète, et la guérison du physique fixera celle du mental. — Ajoutons que le plaisir de rentrer dans la norme et de retrouver la force nécessaire pour s'y tenir au moins un instant, que l'espoir d'y pouvoir persévérer, que l'effort qu'on fait pour profiter d'un traitement dont on souhaite le succès (effort devenu possible avec l'aide du médecin), que le bien-être général, enfin, que l'on sent en tout soi à la suite du premier mieux, sont autant de faits psychiques qui collaborent d'une manière très active avec ceux dont le médecin est l'introducteur par sa parole, pour élever le tonus du système nerveux et de tout l'organisme au plus grand profit immédiat de ce système. Dans ces faits de second rang, où l'on voit des pensées et des sentiments consolider une guérison psychique, la réalité d'une influence du psychique sur le physique est incontestable, ainsi que l'existence d'un lien psychique entre les faits psychiques introduits par le médecin et ceux que nous apercevons surgissant à la suite de ceux-ci dans l'esprit du malade, engendrés par la mentalité de celui-ci. Mais il faut toutefois reconnaître que ces derniers faits psychiques ne se sont produits qu'à l'occasion d'un état psychophysiologique déterminé par l'action du médecin, action psychologique initialement, mais physique aussitôt par contre-coup. Et

sans la secousse donnée au physique du malade, une foule d'idées et de sentiments accessoires normaux qui viennent se greffer, pour accélérer la guérison, sur les faits psychiques introduits par le médecin, ne pourraient se produire : aucun d'eux ne naît, ne dure, n'est fécond sans la collaboration du soma, du système nerveux, qui, pour les permettre, doit être ou être remis dans un certain état. *La cause immédiate du relèvement psychique est toujours physique*, que cette cause ait été mue par un agent physique déjà, ou psychique; et *le relèvement psychique n'est obtenu que médiatement*, grâce à ce que le soma, mis en état de travailler pour lui-même, restaure ou si l'on veut favorise la restauration du psychique; *le soma ne fait le bien de l'âme qu'en travaillant pour lui-même, en se guérissant comme soma*. Comment donc en serait-il autrement, comment y aurait-il une médication toute psychique d'une fontion qui a pour condition l'activité d'un organe, puisque cet organe, par là même qu'il est un organe, ne saurait avoir qu'une santé d'organe et des maladies d'organe? S'il faut reconnaître au psychique une action sur le psychique et une action sur le physique, il faut aussi s'expliquer toute action heureuse du psychique sur le psychique par l'intermédiaire d'événements physiques; il faut affirmer l'existence d'un dessous physique de tout processus psychique, de quelque manière que celui-ci ait été déclanché, que ce soit par un hasard physico-chimique somatique, ou par l'intervention d'un médecin psychiatre ou non, ou par l'initiative de l'esprit, — qu'on ne peut nier. — Les concomitants physiologiques des raisonnements inspirés par le médecin et d'abord comme introduits de force dans l'esprit du malade; les concomitants physiologiques des pensées et des sentiments qui naissent en celui-ci tandis qu'il assiste en sa conscience aux premiers effets psychiques de ce qui se passe en son cerveau; les séries d'événements physiologiques qui se déroulent en lui à la suite des premières et sous l'action directe des nouvelles pensées et des nouveaux sentiments; les effets psychiques consécutifs à toute la restauration physiologique commençante et producteurs à leur tour d'effets physiologiques heureux; les effets psychiques favorables de ces effets et leurs conséquences physiologiques non moins favorables; enfin les effets psychiques immédiats de toute la restauration psychique commençante, producteurs, de leur côté, d'effets physiologiques

qui favorisent leur développement : bref une interaction intense d'agents psychiques et d'agents physiologiques où les premiers ont le bonheur d'être favorisés par le mouvement qu'ils impriment aux seconds dont ils ne dépendent pas tout à fait, une interaction où, si le psychique ne se déploie jamais sans mouvoir le physique et sans l'autorisation du physique, il ne se meut guère, non plus, sans que le physique, — si ce dernier, toutefois, n'est pas trop altéré, — ne se meuve à son tour de façon à le servir : voilà les éléments essentiels de tout fait thérapeutique du type 4[1]. Le tonus cérébral s'est-il relevé, grâce au choc psychique initial déterminé par le psychiatre ? il tendra à se relever encore par le mécanisme que nous venons de décrire ; et la guérison, si elle s'effectue, consistera en ceci : il existera de nouveau un fonctionnement normal du cerveau, que le cerveau maintiendra mécaniquement, spontanément, car le cerveau voulait, en quelque sorte, fonctionner ainsi ; et il n'avait besoin que d'une secousse pour se mettre à l'œuvre à cette fin. La secousse psychique a suffi : le cerveau restauré n'aura qu'à se laisser vivre, dans une large mesure tout au moins ; l'esprit qui y est joint sera libre de vivre sa vie à lui, comme un maître de maison dont les domestiques savent leur métier : la vie mentale normale est faite, elle-même, de nombreux automatismes, et la condition la plus souhaitable, pour elle, c'est que le cerveau joue dans le sens des automatismes qui constituent pour l'âme la vie normale.

La théorie que nous venons d'exposer est la seule qui ne soulève pas contre le spiritualisme d'objections irréfutables : elle n'invoque en effet qu'un minimum d'action du psychique sur le physique, le minimum que l'expérience envisagée sans préjugés paraît exiger. De plus, elle permet de comprendre ce qui reste un scandale pour le matérialisme, à savoir que le corps, en travaillant pour lui-même, puisse travailler pour l'esprit. De la finalité s'avère, dans la thérapeutique du type 4, où le traitement du psychique par le psychique semble cependant consister en majeure partie dans une

1. C'est le grand nombre et la rapidité des interactions qui rend celles-ci difficiles à saisir ; si elles étaient moins rapides, il ne serait point aussi aisé qu'il l'est — malheureusement ! — de présenter comme vraisemblables des théories psychologiques trop simples. — Les interactions du sentiment et de la pensée, très rapides aussi, sont facilement négligées par le psychologue : d'où les paradoxes bien connus des anti-intellectualistes et des intellectualistes à outrance.

médication physique automatique; mais puisqu'on ne peut proscrire, éliminer cette finalité, est-il raisonnable d'en essayer une explication matérialiste? Le vrai spiritualisme, d'autre part, ne saurait que gagner à ce qu'on pousse aussi loin que possible les explications physiologiques, car on retrouve jusque dans les faits thérapeutiques du type 1 cette finalité qui cesse pour lui seul d'être un mystère tout à fait insondable. Ainsi, science et métaphysique profitent également à l'extension d'un genre d'explication que l'on pourrait, à première vue, juger propre à faire l'affaire du matérialisme. En cette explication, l'on réserve au psychique une part d'existence indépendante, d'activité indépendante dans son ordre, de puissance effective sur le physique; et il se trouve que le peu qu'on lui accorde suffit à rendre compte, sans dommage pour les sciences cosmologiques, de tout ce que le mécanisme laisse inexpliqué. Immenses et merveilleux sont finalement les effets de l'action de l'esprit, mais ils sont produits, en somme, à peu de frais; c'est le physique, avec ses moyens à lui, qui exécute en fait à peu près tout ce que l'esprit commence, et qui recommence ce que l'esprit a une fois commencé. Sur le terrain scientifique tout au moins, nous ne pouvons aller plus loin dans la voie du monisme [1]. Mais s'il est aussi vain, du point de vue scientifique, de préconiser soit le monisme matérialiste soit le monisme spiritualiste, ne l'est-il pas autant de professer ce dualisme médical qui se formulerait ainsi : ici des soins tout physiques, là une thérapeutique toute psychique? L'homme n'est pas une simple juxtaposition de deux natures, il n'est jamais quelque chose de tel. Au reste, quel paradoxe que de prétendre pouvoir écrire un chapitre de thérapeutique où l'on édifierait un système de moyens curatifs sans nulle ressemblance avec ceux qui remplissent les autres! La philosophie a eu son romantisme, que la psychologie n'ait pas le sien! Trop d'idéalisme ne vaut pas mieux que l'excès contraire.

Maintenant que nous avons établi l'existence d'un mécanisme

1. La science peut aller jusqu'à considérer comme montés dans le passé par l'esprit les mécanismes dont nous parlons, — mécanismes que, dans les cas de lésion grave et profonde, une cause actuelle purement psychique est incapable de restaurer; — mais la science n'a pas le droit d'aller jusqu'à poser en conséquence la vérité du monisme spiritualiste. Par état, elle se doit restreindre à une interprétation psycho-physiologique des faits considérés, et même elle doit pousser la prudence jusqu'à ne faire appel au psychique qu'en désespoir de cause, comme si elle voulait favoriser de préférence le matérialisme.

physiologique sous-jacent à toute cure du psychique par des moyens psychiques, nous pourrons être très bref sur les deux sortes de psychothérapies dont il reste à parler et qui sont moins surprenantes. — Considérons d'abord le traitement des maux psychiques par des moyens physiques. Un choc psychique pouvant déterminer un choc physiologique qui à son tour déclanche toute une série de phénomènes physiologiques dont finalement le moral profite, il est clair que si l'on sait déterminer le second de ces chocs par un procédé déjà physique, les choses marcheront tout aussi bien, si ce n'est mieux parfois, que si l'on se livre, sur le malade, à des manœuvres purement psychiques. Et que l'on ne nous objecte pas ici l'aspect spiritualiste de la doctrine que nous avons préconisée plus haut! Étant donné, par exemple, qu'une explication physiologique est seule possible en ce qui concerne l'étiologie des psychoses, — comment expliquer par la psychologie pure les absurdités qui les caractérisent? — il est évident que le procédé qui serait le plus indiqué, absolument parlant, pour les traiter, serait à choisir parmi ceux de la thérapeutique physique; c'est faute de savoir lequel employer de ces derniers, ou de pouvoir en découvrir un nouveau de cette catégorie, qu'on est obligé de recourir à des moyens psychiques. La portée de ceux-ci est d'ailleurs fort limitée; très puissants, même s'ils sont d'une intensité faible et si le médecin n'est pas d'une habileté consommée, dans les cas où le mal physique causal n'est pas considérable et où l'activité psychique déclanchée par ce mal joue un grand rôle dans l'évolution de la maladie, ces moyens sont de peu d'efficacité dans tous les cas où le mal physique causal est profond, que l'activité psychique déclanchée par lui joue ou non un grand rôle dans l'évolution de la maladie [1]. Pour que les moyens psychiques

1. On ne saurait trop insister sur les cas où l'activité normale de l'âme collabore avec ce que le cerveau lui impose d'activité anormale pour produire des formes de dérangement d'esprit nouvelles, lesquelles constituent des tares cérébrales nouvelles à mesure que les psychoses s'incrustent dans le cerveau. Faute de considérer ces cas, combien souvent on laisse de jeunes cerveaux courir des dangers qu'il eût été facile d'éviter : on laisse un mal transitoire et faible devenir chronique et intense, et ce qui est pis, on laisse au mal des possibilités d'évolution indéfinies. Ici comme ailleurs il y a des diathèses indéterminées; ce sont sans doute les plus faciles à combattre, et à combattre, même, par des moyens psychiques, puisque la lésion est faible et peu localisée, mais la plasticité du germe morbide a aussi son danger spécial : on peut tout craindre pour le porteur d'un germe de cette sorte.

réussissent dans ces derniers cas, il faudrait, — tout au moins, — qu'ils fussent d'une intensité très haute, mais le médecin ne peut guère en employer de tels; le cours des événements, il est vrai, s'en charge quelquefois, et l'on voit des émotions intenses, même pénibles, opérer des guérisons inespérées; mais combien souvent le psychothérapeute est aussi désarmé devant le mal que le médecin attaché à la thérapeutique physique, soit que le mal physiologique causal soit irréparable, soit que ni l'un ni l'autre ne sachent, ou bien comment produire un choc assez violent pour déclancher le mécanisme sauveur, ou bien comment appliquer au mal un traitement qui serait véritablement spécifique : connaître ce dernier est au reste la plupart du temps impossible à tous deux.

Il faut ici distinguer deux cas. Dans le premier, le plus fréquent pour une raison qui s'entend d'elle-même, le praticien emploie des procédés qui n'ont à peu près rien de spécifique, qui agissent sur le cerveau par l'intermédiaire de l'action qu'ils exercent directement sur tout ou partie du reste du soma : ces procédés seront, indifféremment, des injections comme celle du Dr Chéron, l'hydrothérapie, le massage, l'électricité statique, la promenade à de hautes altitudes, le bain de lumière, un régime fortifiant, ou même, c'est le dernier cri, la marche à quatre pattes. Visiblement, tous ces moyens agissent surtout par ce qui leur est commun; ils tendent tous à relever l'énergie de l'organisme qui, une fois tonifié, permet au cerveau de se restaurer, de se mettre en marche vers un état de nouveau normal, de même que le bol alimentaire, excitant la muqueuse à la partie supérieure du tube digestif, inaugure une série de mouvements dont chacun déclanchera un autre mouvement suivant un mécanisme où tout est réglé d'avance comme dans un ballet. Le rôle du simple choc subi par l'organisme grâce à la médication est très bien mis en relief par ce genre de traitement, où il appert que le corps fait lui-même tout ce qui s'opère de favorable en lui dès qu'il a reçu du dehors, d'une façon quelconque, le supplément d'énergie qui lui manquait, se guérissant et guérissant l'âme du même coup, et promouvant en même temps, pour assurer la guérison de l'âme, un nouvel habitus des parties du système nerveux les plus éloignées du cerveau, de tous les organes innervés.

L'autre cas est celui de l'emploi de spécifiques; laissons là la

distinction des excitants et des calmants, — en notant toutefois que les calmants sont des excitants des fonctions inhibitrices, et qu'en modérant des excitations toujours issues de fatigues, ils sont en somme des adjuvants de la véritable activité. — Considérons seulement les vrais spécifiques, les remèdes opothérapiques, dont l'avenir est plein de promesses, ainsi que celui des remèdes sérothérapiques. On sait mal comment ils accomplissent le bien qu'ils font, mais on est sûr, tout au moins, qu'ils agissent comme des toniques locaux dont les effets ultérieurs se font sentir dans le cerveau, qu'ils agissent du commencement à la fin comme des toniques incitant l'organisme à se conduire suivant les règles auxquelles il s'était mis à désobéir ou à obéir paresseusement.

Dans les deux cas, une fois le cerveau rétabli, la synthèse mentale, la maîtrise de soi, l'indépendance de la conscience par rapport à la subconscience ont retrouvé leurs conditions physiologiques normales; l'âme pourra désormais sans péril se laisser notablement agir par le cerveau, qui a repris intégralement son service, et faire preuve elle-même d'une certaine initiative, ce qu'un cerveau normal a pour fonction aussi de lui permettre.

Il reste à examiner l'emploi de procédés psychiques pour le traitement des maux physiques. Ici aussi nous distinguerons deux sortes de cas, suivant que ces maux viennent immédiatement ou non de causes physiques. — On a récemment découvert que les rêves et états analogues peuvent produire des psychoses parmi lesquelles on relève des souffrances physiques et des infirmités sensorielles. Dans ces cas [1], une cause psychique a produit directement un mal physique, mais la cause première de ce mal et ce qui l'entretient, c'est évidemment un désordre ou une faiblesse physiologiques. Il sera bon, sans doute, de s'attaquer à ce désordre, à cette faiblesse, par des moyens physiques, mais un médecin pour qui la chimie n'est pas toute la médecine fera autre chose encore. Il se dira que le mal physique initial étant vraisemblablement peu profond, la souffrance ou l'infirmité dont se plaint le malade est susceptible de céder à la répercussion physique d'un choc psychique; ayant conscience de l'incapacité de la thérapeutique physique, telle

1. Il est clair que nous ne parlons point ici des cas où la cause physique initiale d'un mal psychique, auteur de maux physiques, est d'une gravité considérable.

qu'elle est, à lui fournir des remèdes sûrs pour agir sur la partie la plus noble de l'écorce, où gît surtout le mal, et réfléchissant d'autre part à la facilité relative d'une action psychique sur cette partie de l'écorce ainsi qu'à l'importance énorme des symptômes psychiques dans le cas considéré, il n'hésitera point à traiter les maux physiques de son malade en psychologue. Certes, ce genre de médication n'est pas applicable, hélas, à tous les cas où des ébranlements psychiques ont amené des misères physiologiques, mais par bonheur il est possible en une certaine mesure de l'employer avec succès dans le traitement des tares psychiques dérivées des ravages physiologiques opérés ou bien par ces grands ébranlements psychiques contre lesquels nul n'est protégé ou bien par des maladies à la source desquelles on ne trouve aucun agent d'ordre psychique. Même, chose digne de remarque, si on laisse de côté l'hynoptisme, il est, toutes réserves faites, relativement plus aisé parfois d'agir psychiquement sur des malades ordinaires que sur des malades dont le psychique est atteint, car leur cerveau se prête mieux à réaliser, en entendant les paroles du médecin, les gestes susceptibles de déclancher en lui les mécanismes toniques; si, souvent, les névropathes montrent une heureuse docilité, c'est là une conséquence de cette faiblesse qui les rend passifs, mais les rend aussi très rétifs parfois. Il est toujours indiqué, ou à peu près toujours, d'agir en psychologue dans les cas où le mal dont est atteint le cerveau stimule à l'action dans de grandes proportions l'activité psychique, et se sert en quelque sorte des lois de l'activité psychique normale pour faire déraisonner le malade avec plus de logique; mais combien plus indiqué encore est-il de se servir d'un psychisme sain pour y installer des pensées, des sentiments capables de réagir contre des souffrances physiques. Ceci s'étend fort loin et nous mène jusqu'à l'éthique, car une partie de la morale consiste à se faire une atmosphère intérieure de pensées et de tendances permettant à l'âme de regarder avec une indifférence relative et les maux du corps et les faits mentaux malsains qui se produisent inévitablement en tout psychisme, si normal soit-il. La prophylaxie est la meilleure partie de la médecine physique et de la médecine morale (psychique et éthique). Il serait intéressant de relier, au genre de médication spécial dont il est ici question, l'action préventive exercée par la science sur la santé

physique et par suite sur la santé morale, dont les conditions intérieures et mêmes extérieures résident en partie dans l'hygiène ; mais ceci nous entraînerait trop loin. Notons seulement que plus nous constaterions la dépendance du moral par rapport au physique, plus nous ferions pour la thèse inverse, car n'est-ce point utiliser le psychique pour le bien du physique, que d'élaborer la science de l'action du physique sur le psychique?

Incidemment déjà nous avons fait allusion aux faits du second genre de cas, ceux dont la formule est : traitement, par des moyens psychiques, de maux physiques où le psychique ne joue aucun rôle. En dépit de cette circonstance, ces moyens peuvent être d'une extrême puissance dans trois sortes de conditions. — Si la mentalité d'un malade est parfaite, un médecin psychologue pourra lui faire supporter ses souffrances de telle sorte que, si la guérison est possible, celle-ci souvent sera hâtée; il n'y a pas à parler ici de « maladies nerveuses » car tout malade nerveux est mentalement déficient plus ou moins. — Si le médecin a affaire à un nerveux hypnotisable ou du moins très suggestible à l'état de veille, il pourra obtenir d'excellents résultats quand même les maux de son malade seraient sans cause nerveuse, car le cerveau a quelque action sur tout le soma; il en est de même à plus forte raison si le mal est d'origine nerveuse sans dépendre de la partie du cerveau qui est affectée à l'idéation, ou même s'il ne dépend pas du tout du cerveau, car c'est sans aucun doute sur les nerfs qu'agit tout d'abord le cerveau : attaquer le mal en usant de procédés psychiques peut donc être salutaire dans ces deux derniers cas aussi. Mais ne soyons point exclusif : le médecin devra toujours prendre garde à l'existence possible de troubles locaux n'ayant rien de nerveux ni de cérébral dans leur origine première ; ces troubles peuvent causer directement des névroses par ou sans l'intermédiaire d'un trouble cérébral, et peu importe ici qu'il n'y ait aucun symptôme psychique chez le malade ou qu'il y en ait de tels; le médecin devra souvent penser qu'en stimulant physiquement ou chimiquement certaines fonctions, il pourra non seulement les améliorer directement, mais encore amorcer en quelque sorte une action du cerveau sur celles-ci et obtenir finalement que cet organe se mette à mieux régler la fonction qui s'accomplit mal. Bien entendu, il y a une infinité de degrés entre la santé mentale parfaite

et son opposé, et l'on peut soutenir que partout où il n'y a pas santé mentale parfaite, il y a de la suggestibilité dans la docilité que peut montrer le malade : qu'on profite de la docilité qu'il montre, quelle qu'en soit la nature, pour le rendre le plus capable que l'on pourra d'initiative mentale, de force d'âme et de raisonnement sain; on l'armera ainsi assez sûrement contre bien des maux physiques, et en particulier contre cette lâcheté devant la douleur qui joue un si grand rôle dans la nosologie. Réalisée par un procédé quelconque, la suggestion est toujours de la suggestion, c'est-à-dire quelque chose de morbide et qui suppose un état morbide, physiologiquement morbide sans aucun doute; nous voici ramenés une fois de plus au leit-motiv de ce travail : c'est toujours par l'intermédiaire d'un processus physique qu'une action psychique curative s'accomplit, et si, pour qui va au fond des choses il n'y a peut-être qu'actions et réactions psychiques, — l'influence de l'âme sur le pseudo-corps n'étant autre chose que suggestion [1], que persuasion, — à la surface des choses, au contraire, où se meut la science, il n'y a presque rien d'autre, dans la règle, que ce qu'on nomme action physique. — Il existe, enfin, des faits de guérison physique sous l'empire d'une émotion très vive, d'émotions religieuses en particulier, lesquelles sont peut-être les plus fortes que l'homme puisse ressentir : ici comme ailleurs, certes, tout s'opère par un mécanisme physique, mais pour donner à l'organisme la secousse tonifiante qui opère la merveille d'une guérison inespérée, il a été nécessaire d'une secousse psychique d'une extraordinaire intensité, secousse possible dans des organismes très sains du côté qui regarde la mentalité, mais dont le succès n'est entier que chez les tempéraments pour le moins très nerveux.

Tout bien considéré, le succès d'une médication psychique des maux physiques n'est possible, dans la mesure où il l'est, que grâce à des causes d'ordre physique qui se résument dans le fait de la solidarité qui unit entre elles l'activité des parties du cerveau servant à la vie psychique et l'activité des parties de ce même cerveau réglant la vie physique; la même solidarité explique la possibilité d'un traitement des maux psychiques par des moyens physiques; et au fond des deux sortes de cures nous trouvons une thérapeu-

1. Il va sans dire que la suggestion dont on parle ici dans un sens très spécial n'a rien de morbide.

tique physique spontanée que le médecin se contente de mettre en branle ici directement, là indirectement, tout comme il le fait lorsqu'il est censé guérir le psychique par des moyens psychiques. Autant dire *que toute psychothérapie rentre en réalité dans la thérapeutique physique*. C'est d'abord sur le psychique que le médecin paraît agir dans deux sortes de cas sur les quatre que nous avons distingués, mais le détour qu'il prend ne doit point faire illusion. Agissant sur un cerveau, il ne peut manquer d'agir à la fois sur ce cerveau en tant qu'organe de la vie mentale et qu'organe régulateur de la vie physique, déclanchant à la fois des mécanismes qui servent directement à la première, des mécanismes qui servent directement à la seconde, des mécanismes qui servent indirectement à chacune des deux parce qui sert à l'autre, — tout étant lié, dans les fonctions cérébrales, d'une manière extrêmement étroite, lié parfois, si l'on ose s'exprimer ainsi, jusqu'à la confusion dans l'identité. La médication physique du psychique et la médication psychique du physique peuvent se déduire l'une de l'autre, étant aussi physiques l'une que l'autre; ce sont de part et d'autre les limites imposées par la nature et la gravité du mal à une réfection d'ordre physique qui bornent le succès des tentatives du médecin : dans un cas, le mal physique initial qui fabrique du dérangement mental est trop grand et trop profond ; dans l'autre cas, c'est le mal physique initial développant de la maladie physique, qui est trop grand et trop profond; le mal physique initial était bien faible, quand il a pu céder à une de ces cures en apparence tout psychiques dont nous avons constaté les dessous physiologiques!

§ III.

Les conclusions médicales qui se dégagent de tout ce qui précède coïncident avec les résultats les plus assurés de la pratique. Ces résultats, nous allons en exposer brièvement les grandes lignes : ils sont tels qu'on peut les prévoir si l'on professe la théorie ici préconisée.

Considérons d'abord le tableau d'ensemble des infirmités mentales, en laissant systématiquement de côté les espèces morbides qui nous obligeraient à entrer dans des difficultés qui sont actuellement des difficultés pour tout le monde et dans des réflexions

inutiles à la vérification de notre thèse. — L'idiotie, la paralysie générale, la folie intermittente, le délire à évolution systématique, les vésanies dites de dégénérescence où il y a affaiblissement intellectuel, la démence précoce et la démence sénile sont incurables; pourquoi le sont-elles? Parce que ces maladies ont une cause physique si profonde que, les sciences cosmologiques fussent-elles achevées, on ne trouverait probablement pas, dans les cas les moins graves, un remède physique susceptible de produire un effet notable; il suit de là que le meilleur psychologue, ne trouvant pas un îlot vraiment sain dans la mentalité des malades de ces catégories, ne peut les faire bénéficier de son habileté; le peu de normalité psychique qu'il peut à la rigueur découvrir chez eux correspond à trop peu de normalité physiologique pour qu'il lui soit possible de mettre en branle, par le moyen d'un choc psychique de quelque importance, un mécanisme physiologique de quelque valeur, possédant quelque vertu réparatrice. — On peut améliorer les imbéciles et surtout les débiles dans une certaine mesure. Chez eux la détérioration physique est grande et profonde encore, mais un peu moins; et, spécialement, elle est moins étendue. Aussi des remèdes physiques leur sont-ils appliqués avec un certain succès, et il y a prise, par l'intermédiaire de ce qu'il reste en eux de sain psychiquement, sur quelque chose de sain physiquement dans leur cerveau. Ce quelque chose de sain, on sait mal où il se trouve, mais on connaît aisément son correspondant psychique : cela suffit pour qu'on atteigne le premier, en agissant sur le second. — On peut jusqu'à un certain point mettre ensemble le délire alcoolique, certaines manies, certaines mélancolies et l'épilepsie, qui sont souvent guérissables, chez les sujets au moins où la volonté est restée plus ou moins intacte. Ici le mal physique est grave, certes, et dans tous les cas, moins le dernier peut-être, fortement localisé. Pourtant, s'il est vrai que l'intoxication soit le caractère dominant de ces affections, le mal initial est en l'espèce moins rivé à l'organisme que dans les deux classes d'infirmités ci-dessus nommées, et il laisse aussi plus de place à la normalité, plus de jeu à toute action propre à faire rentrer dans la norme ce qui en est sorti. C'est pourquoi, chez les malades de cette classe, les remèdes physiques font souvent beaucoup de bien ou même amènent la guérison; c'est pourquoi aussi, conformément aux principes établis plus haut, le médecin psycho-

logue rivalise ici d'une façon très heureuse avec son confrère. — Chez les hystériques et les grands névropathes non-hystériques, où l'abondance des symptômes psychiques du mal fait aisément croire que celui-ci n'est pas du tout physique, la tare physiologique est en thèse générale assez peu grave au moins en un certain sens, car, si elle est tenace, elle est promeneuse, elle n'est que rarement de celles qui atteignent le fond même de l'organisation. Le mal psychique fait beaucoup de bruit ici, et beaucoup de besogne aussi car il semble que ces malades emploient avec zèle toutes les ressources de leur esprit, — d'un esprit somme toute resté sain et fort remarquable parfois, — à accroître leurs psychoses, à les enrichir, à les varier, à leur faire produire le maximum de dommage psychique, et, par contre-coup, de dommage physique. Par des procédés physiques on les améliore, on les achemine vers la guérison; mais il paraît bien que les procédés psychiques aient, dans leur cas, une valeur curative supérieure. Il en doit être ainsi : quelle science ne faudrait-il pas posséder pour savoir joindre la tare promeneuse, la tare fine, — si l'on ose parler ainsi, — qui est la leur ! Au contraire, quel prise sur leur cerveau donne au médecin leur psychisme qui reste notablement sain, leur psychisme où se déploient des séries si longues d'idées et de sentiments quasi-normaux dont sans doute l'agent excitateur premier est physique et morbide, mais dont pourtant le développement est régi par les mêmes lois que celles des esprits sains. C'est d'eux surtout que l'on doit attendre une auto-réfection du cerveau sous l'influence d'un certain nombre de chocs psychiques, de chocs modérés tels que les peut produire un hypnotiseur habile, ou, ce qui est en général préférable, un médecin bon connaisseur d'âmes et causeur avisé. Dans combien de circonstances celui-ci arrive à rétablir jusqu'aux fonctions nerveuses les plus directement soumises à des influences morbides locales, chez les malades dont le cerveau était originairement indemne ! Ce cerveau n'était malade que superficiellement, par suite de troubles nerveux dont l'origine n'était peut-être pas du tout cérébrale; il se prête donc aisément à un traitement qui le restaure à peu de frais, par des moyens tout psychiques qu'il traduit et complète en se restaurant lui-même, en acquérant par là sur tout le système nerveux une puissance grande et heureuse d'où résultent des améliorations locales dont il béné-

ficie et fait bénéficier ensuite tout le soma. Était-il faible à quelque degré, ce cerveau, et sa faiblesse était-elle la cause de ce qui se passait, à l'extrémité des nerfs, dans les organes de la vie végétative ou de la vie de relation? Simple faiblesse n'est qu'anomalité légère; un traitement psychique convenable peut le tonifier et lui permettre d'obtenir, des nerfs mieux commandés, des services dont il se trouvera vite récompensé, pour le plus grand bien de la vie psychique. Le cerveau était-il anormal vraiment? Alors ce n'est plus d'hystérie ou de grande névropathie qu'il s'agit. — Quant aux « psychonévroses » modérées, dont les plus anodines abondent chez les hommes qui paraissent les plus sains, il est clair qu'on peut leur appliquer une grande partie des remarques qui viennent d'être faites, avec cette réserve que la médecine physique qui leur convient se réduit à peu près à une hygiène plus ou moins savante, et que les exigences de l'hygiène psychique et morale énumérées par les philosophes, c'est-à-dire par des médecins d'âmes sans accointances avec les médecins du corps, forment le code de la médecine mentale qui leur convient, médecine d'une puissance incomparablement plus grande sur eux que l'hygiène physique elle-même, que du reste elle recommande de sa propre autorité. — Et s'il y a des hommes tout à fait sains d'esprit, leur intelligence claire et perspicace saisit avec tant de force les règles de *toute* hygiène, que tout effort fait par eux pour en méditer la vérité les assure dans la voie droite ou corrige leurs écarts avec promptitude; c'est sur eux que les agents psychiques toniques agissent le mieux, soit pour maintenir leur moral à un niveau élevé, soit, toutes choses égales d'ailleurs, pour leur faire supporter les maux physiques ou pour aider leur organisme à s'en guérir.

Si maintenant nous laissons là les espèces morbides pour ne considérer que les points de départ du mal, nous poserons aussitôt, sans hésiter, premièrement qu'il n'y a maladie mentale qu'à partir du moment où il y a lieu d'invoquer, pour expliquer ce qui se passe dans l'âme, un facteur physiologique; par exemple, une émotion pénible très violente et s'expliquant déjà par l'idée d'un malheur assez grand pour la justifier psychologiquement, ne devient morbide et principe de faits mentaux morbides que quand elle a inauguré un trouble cérébral quelconque, une disposition cérébrale regrettable qui peut être considérée comme acquise. Il est évident

qu'il sera d'autant plus difficile d'agir psychiquement sur un cerveau qu'il y aura moins, dans le psychisme qu'il sous-tend, d'événements que l'on pourra rapporter à des faits psychiques comme à leur cause suffisante : quand presque tous les faits psychiques sont totalement causés par quelque chose de physiologique, — c'est le cas de toute mentalité anormale, où l'esprit est devenu littéralement méconnaissable, — il n'y a plus rien ou presque plus rien de sain physiologiquement dans la partie du cerveau sous-jacente à la mentalité déformée sur laquelle le médecin psychologue voudrait agir; il n'y a donc rien à faire pour lui; aucun remède, d'ailleurs, n'a de prise que sur des éléments encore relativement sains. Secondement, nous poserons que le plus souvent, le mal mental n'existe que quand des troubles extra-corticaux, cérébraux encore ou non (ces derniers, affectant l'émotivité et l'activité, sont fréquemment beaucoup plus graves que des troubles sensoriels) ont retenti dans l'écorce de manière à y laisser une trace d'une durée aussi petite qu'on voudra, mais enfin une trace réelle, une trace que toujours nous verrions si nos moyens d'investigation étaient plus puissants. La cause occasionnelle d'un mal mental peut être toute psychique (psycho-individuelle ou psycho-sociale); sa cause réelle est un trouble somatique extra-nerveux, ou nerveux, ou cérébral; mais en général cette cause réelle est double : il y a d'abord un trouble non cortical, puis un trouble cortical qui suit le premier. Ce trouble cortical est-il léger, — il l'est souvent lorsqu'il n'est pas congénital, — il est curable, à moins que le reste du système nerveux ou le soma ne lui imposent une issue fatale; est-il profond, rien ne peut y remédier. Les causes morales, quand elles ont agi seules tout d'abord, engendrent rarement un mal incurable, car le déclanchement, par elles, de trouble nerveux dont les suites dans les organes retentissent en l'écorce, n'aboutit point généralement à une véritable détérioration de l'écorce : aussi une médication psychique est-elle à recommander dans ce cas, comme dans celui où un traumatisme léger, ou bien une intoxication faible ou passagère de sa nature ont produit le mal psychique. Quand c'est l'écorce qui est elle-même responsable de troubles nerveux locaux dont les suites lui sont dommageables, ou qu'elle est le siège originel d'une infirmité suffisamment grave indépendamment des conséquences somatiques de cette infirmité,

les moyens psychiques ne sauraient avoir grand effet : alors, il en est à peu près comme dans les cas où une cause organique a produit un grave désordre dans le système nerveux ; si l'on n'a point le bonheur de pouvoir réussir à traiter le malade physiquement, il en faudra désespérer. Nous ne prétendons donc pas qu'il faille que l'écorce ait été atteinte pour que des moyens psychiques soient de mise ; bien loin de là : mais 1° qu'il n'y a trouble mental que quand elle a été atteinte, et 2° qu'elle est guérissable si, les causes de son propre mal n'étant ni incurables ni trop graves, elle est elle-même restée relativement saine ; enfin, qu'elle n'est guérissable par des moyens psychiques que si l'on peut relever son énergie jusqu'à lui permettre d'agir en dessous d'elle sur ce dont son sort dépend en bonne partie. Et nous ne nions pas plus l'importance des causes psychiques occasionnelles des psychoses, que l'action propre des faits mentaux morbides amenés par la cause physiologique morbide sur laquelle nous mettions l'accent tout à l'heure. Aussi notre théorie nous autorise-t-elle à conseiller l'emploi, en toute occasion, des moyens recommandés par les moralistes les plus spiritualistes. Tout ce qui peut élever l'âme, lui conférer des vertus intellectelles, affectives et actives, nous le recommandons aussi instamment que qui que ce soit pour prévenir et traiter les maux psychiques : tout ce qui favorise la vie normale de l'âme agit pour aiguiller le cerveau, — directement et par les conséquences cérébrales d'une vie physique conforme aux normes supérieures, — vers un état physiologique idoine à confirmer l'âme dans la poursuite persévérante, facile et victorieuse de son idéal propre, de toutes les formes de son idéal propre.

Cependant nous devons, en vertu même de tout l'ensemble des considérations précédentes, insister ici sur l'opportunité d'un traitement aussi éclectique ou même synthétique qu'il est possible de l'instaurer dans tous les cas de maladie psychique. Aucun des moyens physiques ou psychiques qui ont quelque chance d'agir ne doit être négligé ; du plus physique au plus sociologique, tous sont bons ou du moins peuvent l'être, car tous sont susceptibles, dans les cas non désespérés, de mettre en mouvement des mécanismes physiologiques favorables à la restauration, bien plus, au perfectionnement de la nature mentale. — Ces conclusions, que nous n'avons point l'impertinence de présenter comme décou-

vertes par nous, sont à la fois le résumé de l'expérience des meilleurs praticiens, et les conséquences directes de la théorie que nous avons proposée. Il n'importe pas à notre dessein d'en allonger la liste dans cet article, non plus que d'entrer dans des distinctions ou des développements qu'exigerait un traité complet du sujet ici abordé[1].

Il reste à tirer les conclusions philosophiques de ce qui précède. Elles seront courtes ainsi qu'il convient, car n'est-il pas évident que toute métaphysique abondante est nécessairement fantaisiste? Elles résumeront, d'autre part, les suppositions que nous fûmes amenés à faire au cours de ce travail, qui peu à peu a légitimé celles-ci.

La possibilité d'agir sur le psychique par le psychique, sur le physique par le psychique et ceci dans l'intérêt même du psychique, sur le psychique enfin par le physique qui travaille pour l'autre en travaillant pour lui-même, cette triple possibilité, qui est le fondement de trois sortes de psychothérapies distinguées plus haut, témoigne d'une harmonie si profonde, si surprenante entre la santé cérébrale et nerveuse, entre la santé somatique d'une manière générale et la santé psychique, — celle-là réalisant un équilibre qui aurait pu être *tout autrement constitué*, celle-ci résidant dans un équilibre somme toute *unique*, — qu'il est impossible de ne pas reconnaître que l'esprit a *choisi* la constitution du corps que nous observons, et que toute médecine, imitant les processus de l'évolution phylogénétique et du développement ontogénétique, consiste quelle qu'elle soit à *exciter* l'organisme à rétablir un état de choses favorable, finalement, aux vœux de l'esprit qui a besoin d'un soma déterminé pour être lui-même.

Scientifiquement, le dualisme vulgaire est vrai, il n'y a qu'à le préci-

1. Par exemple, nous avons dû laisser tout à fait de côté la question des complications névropathiques, celle des cas frustes d'aliénation, celle des dérangements mentaux climatériques, celle du rôle du hasard dans l'éveil des psychoses, et à peu près celle de la différence à établir entre les cas où il y a simple asthénie et ceux où il y a des désordres ou des malformations caractérisés. Nous n'avons pas discuté les théories courantes sur la distinction de la neurasthénie et de l'hystérie, ni montré en détail quelle influence exercent les idées. les sentiments sur le développement, sur la spécification des maladies cérébrales et nerveuses; nous n'avons rien dit, ou presque. de l'importance de l'auto-éducation psycho-morale dans la prophylaxie ou la thérapeutique des diverses névroses, etc., etc. Mais du moins avons-nous tâché de ne rien avancer qui appuyât insuffisamment la théorie que nous voulions établir.

ser : si, en tout processus thérapeutique, la plus grande partie des séries cause-effet sont physiques, il y a un minimum d'action psychique pure et d'action du psychique sur le physique, comme il y a une quantité considérable d'action physique s'exerçant sur le mental, qui d'ailleurs a, peu à peu, organisé le physique de manière à en utiliser les fatalités. Dans la thérapeutique physique comme dans l'autre, le praticien ne fait guère que provoquer une secousse que la nature utilise conformément à ses fins, lesquelles ne sont tant soit peu intelligibles que pour le spiritualiste, qui ne saurait toutefois s'expliquer le comment des processus psychothérapiques que s'il y voit en grande partie des séries de faits physiologiques, de faits tels sans aucun doute, mais dont le résultat final est irrémédiablement étonnant pour tout autre que lui. Il n'a aucune raison de rabaisser l'importance des manœuvres consistant à agir sur le psychique par des moyens physiques, car il interprète ces manœuvres sans difficulté, et, dans l'action du psychique sur le physique il voit une règle, non une exception, puisque pour lui tout mécanisme physiologique a été monté jadis par l'esprit; or, où il n'y a plus lieu de parler d'exception, il n'y a plus rien de contraire à l'idée de loi naturelle. Dans le symbolisme des phénomènes de l'ordre physique, il trouve un argument légitime, facile et sûr pour répondre aux physiciens qui lui objecteraient, en métaphysiciens qui s'ignorent, la valeur absolue du principe de la conservation de l'énergie tel du moins qu'on le formule.

Mais la métaphysique ne se contente pas de ce dualisme minimum que la critique regarde comme le véritable point de vue scientifique. L'action du psychique sur le physique, que le premier soit conscient ou subconscient, n'est-elle point d'ailleurs forcément semblable dans sa totalité à ce que la psychologie définit par le terme de « suggestion »? Mais la suggestion est-elle intelligible autrement que d'élément spirituel à élément spirituel? *Le monisme spiritualiste est la seule solution métaphysique acceptable en dernière analyse pour la raison*, et la physique est loin de la déconseiller à celle-ci, puisqu'elle est elle-même la première adversaire de la notion vulgaire de matière. L'ensemble d'un organisme animé pensant ne peut donc être constitué que par des éléments spirituels, dont ceux qui composent la pseudo-matière sont les serviteurs et les instruments des autres, — ou d'un seul, s'il

ne faut admettre qu'une unique monade supérieure dans un individu. — Ce n'est point ici le lieu de pousser plus avant une telle conception qui complète Aristote par Leibniz; il nous suffit de constater que c'est à une vue du monde de ce genre qu'on aboutit logiquement en suivant de près l'expérience, ainsi que nous l'avons fait dans l'étude des faits psychothérapiques, qui mène si loin. Jamais peut-être on ne saura pourquoi les éléments de la pseudo-matière apparaissent comme matériels, ni bien d'autres choses de cette sorte; mais il importe peu, d'autant plus que la doctrine ici proposée, à la différence du matérialisme, du parallélisme, et du dualisme vulgaire transporté tel quel dans la métaphysique, ne renferme que des mystères, tandis que ces doctrines se heurtent violemment à l'expérience, ou satisfont mal, ou ne satisfont point ce besoin d'unité qui est indéracinable de l'esprit humain.

On ne nous reprochera pas, sans doute, de juxtaposer, à un dualisme scientifique, — d'ailleurs minimum, — un monisme métaphysique, — d'ailleurs relatif, — sous prétexte qu'il y aurait là deux attitudes contradictoires. Il n'y a de contradiction qu'au sein d'un même genre ; or, si nous n'acceptons point telle quelle la distinction classique du phénomène et du noumène, n'avons-nous pas posé dès l'abord la distinction du fait vrai et du phénomène? D'autre part, les nécessités méthodologiques et les nécessités pratiques de la science suffisent à lui constituer des droits imprescriptibles à l'autonomie en face de la métaphysique qui a, elle aussi, sa part de légitime indépendance. Si nous avions voulu esquisser la « science totale » qui les réunirait, c'est alors que l'on nous blâmerait justement; mais il n'y a rien de tel dans ces pages où nous avons simplement suivi, le plus logiquement possible, les enseignements et les suggestions des faits.

ALBERT LECLÈRE.

NOTES ET DISCUSSIONS

LE MOINDRE EFFORT EN PSYCHOLOGIE

Dans une étude récente sur « le moindre effort en psychologie[1] », M. Ribot a réuni un certain nombre de faits d'où paraît se dégager la thèse suivante : l'homme, ne disposant que d'une quantité d'énergie limitée, cherche instinctivement à en réduire la consommation; si les grands actifs, véritables génies en leur genre, gaspillent leurs forces sans compter, tous les faibles, lymphatiques, vieillards, psychasthéniques, se dérobent à l'effort, autant qu'ils peuvent et manifestent notamment, dans l'ordre intellectuel, une répugnance insurmontable pour l'attention volontaire.

Ce point de vue me paraît appeler quelques réserves que je voudrais formuler brièvement.

S'il était permis d'invoquer le témoignage toujours un peu suspect de la psychologie ethnique, je rappellerais d'abord, comme une indication assez suggestive de cette science (?), la fréquence relative du *type laborieux* parmi les populations du Nord, sa rareté relative parmi celles du Midi, rien n'autorisant cependant à supposer chez les premières une vigueur et une santé moyennes plus considérables que chez les secondes... Quoi qu'il en soit, tout le monde a rencontré quelques spécimens de cette variété de paresseux qu'on appelle communément « les bons vivants »; toujours gais, toujours « en train », ils offrent à l'admiration sympathique de leur entourage un teint vermeil, un visage constamment détendu, où éclate cette innervation optima du facial en qui M. Dumas a si joliment montré la cause du sourire et l'effet d'un tonus supérieur; caractérisés du côté physiologique par une riche nutrition, ces individus semblent avoir pour caractéristique morale, l'amour du plaisir et l'horreur de l'effort. Il a été donné à tout le monde également d'observer l'association inverse d'une faible vitalité organique et d'une grande capacité de travail intellectuel. Le cas de Voltaire, et d'autres hommes célèbres, se présente de lui-même à la mémoire. Mais, pour en venir à des faits plus précis, M. Binet a constaté, au cours d'une minutieuse enquête sur les écoliers parisiens, que la proportion des enfants *chétifs* parmi les élèves *brillants* n'était pas inférieure à 22 p. 100[2].

Chacun n'a, semble-t-il, qu'à chercher dans ses souvenirs d'enfance

1. *Revue philosophique*, octobre 1910.
2. A. Binet. *Les idées modernes sur les enfants*, p. 57.

pour apporter une confirmation à la statistique. J'ai eu moi-même l'occasion de fréquenter plusieurs personnes chez qui s'accusait un contraste de cette sorte entre une certaine débilité physique et une grande puissance de travail; le cas de l'une d'elles, que j'ai particulièrement connue, me paraît assez significatif pour que je croie pouvoir en rapporter ici l'observation.

Physiologiquement, cette personne est affectée d'un neuro-arthritisme grave, qui se traduit notamment par une grande susceptibilité du tube digestif, une intolérance remarquable vis-à-vis des moindres écarts de régime (M. Binet fait de la résistance aux excès la pierre de touche de la santé), une propension marquée aux névralgies et à d'autres accidents congestifs, enfin par une faiblesse générale de la fonction vaso-motrice, entraînant notamment une très grande difficulté d'adaptation aux plus légers abaissements de la température.

Or, si l'on considère le trait le plus saillant de sa physionomie mentale, cette personne appartient sans conteste et a toujours appartenu à la catégorie des laborieux. Ce fut, de bonne heure, à l'école, une enfant studieuse, naturellement appliquée, travaillant avec une égale ardeur toutes les branches d'enseignement, bien qu'elle fût loin d'avoir pour toutes des aptitudes égales. Et ce goût de l'étude a persisté chez elle, sans aucune trace d'affaiblissement, jusqu'à un âge assez avancé. A n'envisager que les apparences, l'attention volontaire existerait ici comme une fonction autonome, indépendante à la fois de la vigueur générale du sujet et de la richesse ou de la complexité des tendances particulières.

Du point de vue auquel M. Ribot s'est placé, ce cas ne laisse pas d'être paradoxal. Comment un sujet, à vitalité organique amoindrie, chez qui, semble-t-il, la nutrition de l'écorce devrait se ressentir des troubles d'une circulation déficiente, a-t-il un penchant si prononcé pour la contention cérébrale? pourquoi l'attention volontaire est-elle son attitude préférée?

Mais si l'on cherche, en interrogeant cette personne, à pénétrer dans sa conscience, on constate une chose plus surprenante encore : ces deux modalités, qu'on croirait incompatibles *a priori*, l'insuffisance biologique et le goût de l'effort, semblent liées, au contraire, chez elle par un rapport de cause à effet. La recherche de l'attitude active apparaît comme l'envers d'un autre phénomène plus profond, — qu'elle-même, d'ailleurs, accuse spontanément, — une incapacité de supporter l'oisiveté, véritablement exceptionnelle et anormale au degré où elle la présente. La rêverie, l'abandon de la pensée flottant au hasard, qui constituent, pour beaucoup d'hommes, le plus agréable des passe-temps lui sont un intolérable supplice. Les dimanches et jours de fête, quand une sorte de paresse sociale répandue dans l'atmosphère, s'insinue délicieusement dans les âmes et détend les ressorts des volontés complices, elle se sent envahie par une angoisse caractéristique et tout l'univers se revêt à ses yeux d'une couleur

funèbre. Une tâche à faire, un objet précis où appliquer son attention lui servent en quelque sorte d'écran contre le vide intérieur. En un mot, si elle veut sans cesse travailler, ce n'est point parce qu'elle dispose d'un excès de forces : c'est bien plutôt parce qu'elle n'en a pas assez pour rester sans rien faire. On dirait qu'il lui faut resserrer toute son énergie mentale dans un étroit espace pour obtenir une tension suffisante et se tenir au-dessus du seuil psycholeptique. Il me paraît évident que l'attention volontaire remplit la même fonction chez elle que l'extase, par exemple, chez les mystiques : c'est un *moyen de défense contre les sentiments d'incomplétude.*

Mais pourquoi a-t-elle recours d'instinct à un procédé thérapeutique dont tous les aliénistes, et M. Janet, en particulier, ont reconnu les bons effets sur leurs malades, mais que ceux-ci n'acceptent qu'avec de grandes difficultés, bien loin de le rechercher spontanément?

Je ne puis aborder ici un problème aussi complexe. Voici toutefois une remarque. La personne dont il s'agit appartient d'une façon accusée au *type moteur*. Que faut-il entendre par là ? Il ne me semble pas que cette expression, souvent employée, le soit toujours avec une précision suffisante. On ne définit évidemment pas le type moteur, en l'appelant, comme on le fait parfois, une prédominance du sens du mouvement et des représentations correspondantes : les éléments moteurs formant en quelque sorte la charpente de toutes nos fonctions, les images motrices doivent prédominer dans toutes nos pensées. On ne peut pas davantage le faire consister dans le développement des masses musculaires, dans la précision ou la puissance de leurs contractions; ni l'athlète, ni l'homme de sport, ni l'habile ouvrier d'art n'appartiennent nécessairement au type moteur dont un homme de cabinet, d'adresse et de musculature également médiocres, pourra offrir, au contraire, un échantillon remarquable. La définition la plus approchée qu'on en puisse donner est celle, me semble-t-il, qui le ferait consister dans une sorte d'appétence pour le mouvement brut, pour la décharge musculaire sans but précis, non ajustée. Ce serait l'aptitude à se sentir dynamogénisé par la sensation ou l'image kinesthésique. Mieux que dans les occupations actives de l'individu, il s'exprimera dans le plaisir primesautier pris à la perception de mouvements banals, sans rythmes, aussi dénués qu'on le voudra de caractère artistique, comme le passage d'une troupe de cavaliers au galop, d'un express lancé à toute vitesse, d'une eau rapide qui descend une pente; et, si le degré de culture littéraire le permet, il se manifestera, toutes choses égales, par le goût prédominant du style oratoire, des vers franchement rythmés...

Il est vraisemblable que cette modalité psychologique consiste, physiologiquement, dans une facilité de réalisation plus grande des images motrices. Tout se passe, chez ces individus, comme si les voies efférentes étaient plus largement ouvertes, comme si les fibres musculaires se trouvaient, d'une façon permanente, plus près de leur

point de contraction. Ce léger surcroît d'innervation latente est manifeste parfois dans l'attitude qui s'oppose d'une façon frappante à l'affaissement du corps d'autres individus, cependant mieux musclés et capables, s'ils le veulent, d'efforts plus puissants. Il se décèle encore, et d'une façon plus intéressante pour nous, dans l'espèce d'empressement avec lequel ils accueillent les occasions de légères dépenses musculaires. Deux écoliers, au cours de leur travail, ont besoin de consulter un ouvrage qui n'est pas à portée de leur main; il leur faut se lever pour l'aller chercher; l'un s'y résoud immédiatement, l'autre préfère interrompre sa besogne. Tous deux prenaient d'ailleurs à leur tâche à peu près le même intérêt négatif, et, chose remarquable, celui qui a refusé de se déranger, montrera peut-être, à la récréation prochaine, plus d'exubérance que son camarade. Ce qui est frappant, chez ce dernier, c'est l'aptitude de l'image kinesthésique à se développer pour son propre compte, *sans le secours d'aucun facteur affectif*. Le sujet se montre en quelque sorte docile à ses propres suggestions de mouvements comme d'autres le sont aux suggestions d'autrui. Or si l'on se rappelle le rôle capital des phénomènes moteurs dans toutes les formes d'attention, rôle définitivement dégagé par M. Ribot lui-même, on sera tenté de penser que le type moteur (ou du moins une certaine variété de ce type, complétée, cela va sans dire, par d'autres qualités mentales plus ténues), pourrait bien être une pièce maîtresse du tempérament laborieux. En tout cas on voit combien cette vitalité spontanée des images kinesthésiques, indépendante, je le répète, de la valeur biologique du sujet, facilite le phénomène de « la mise en train » dont tous les paresseux sont unanimes à déplorer la difficulté. Ces considérations aideraient sans doute à comprendre pourquoi un sujet, d'une vigueur au-dessous de la moyenne, peut être un grand appliqué. Elles expliqueraient aussi, dans une certaine mesure, pourquoi le tempérament laborieux se rencontre assez fréquemment dans le Nord, l'obligation, imposée par le climat, d'une activité plus considérable, ayant peu à peu fixé dans la race cette perméabilité plus grande des voies motrices; des conditions climatériques différentes auraient au contraire enraciné chez les Noirs, comme une disposition atavique la paresse bien connue de la plupart d'entre eux, paresse qui s'associe souvent, d'une façon singulière, à une intégrité physique et un développement musculaire exceptionnels.

Mais encore une fois ce problème déborde l'objet que je me suis proposé; il me suffit d'avoir appelé l'attention sur quelques particularités psychologiques se rapportant au problème étudié par M. Ribot, mais justiciables d'une explication un peu différente et faisant désirer, par conséquent, pour l'ensemble des faits de même ordre, une synthèse plus compréhensive.

L. Dupuis.

REVUE CRITIQUE

LA RENAISSANCE IDÉALISTE ET NÉO-KANTIENNE DE LA PHILOSOPHIE DU DROIT.

Giorgio del Vecchio. — *I presupposti filosofici della nozione del diritto.* 1 vol. in-8, 192 pp. Bologne, Zanichelli, 1905. — *Il concetto della natura e il principio del diritto.* 1 vol. in-8, 174 pp. Turin, Bocca, 1908. — *Sull' idea di una scienza del diritto universale comparato.* 1 br. in-8, 34 pp., Turin, Bocca, 1909.

I

M. Giorgio Del Vecchio, professeur de philosophie du droit à l'Université de Messine, rééditait l'an dernier, avec une adjonction importante, le mémoire lu par lui en septembre 1908 au troisième Congrès de philosophie de Heidelberg, et qui avait pour objet : *l'idée d'une science du droit universel au point de vue comparatif.* Intéressant par lui-même, ce mémoire suppose, si on veut l'entendre de façon exacte, la connaissance des travaux antérieurs de M. Del Vecchio. Et, comme l'œuvre de cet auteur nous paraît significative, dans la sphère même qu'il a choisie, du mouvement de renaissance philosophique et idéaliste, d'inspiration allemande, qui travaille, on le sait, l'Italie contemporaine, il nous semble utile, pour caractériser ce mouvement dans l'ordre proprement juridique, d'en étudier brièvement l'expression, et dans la brochure signalée plus haut, et dans deux essais du même auteur, l'un sur *le concept de la nature et le principe du droit*, l'autre sur *les présuppositions philosophiques de la notion de droit.*

La philosophie italienne, illustrée à l'époque du *Risorgimento* par de grands métaphysiciens tels que Rosmini et Gioberti, et qui se réclamait, dans l'œuvre rosminienne, de l'antique pensée pythagoricienne ou éléatique, non moins que de la pensée de saint Thomas ou des penseurs de la Renaissance, semblait vouée désormais, il y

a quelques années à peine, à un positivisme intégral, d'intention purement scientifique, débarrassé de l'agnosticisme comtiste ou spencérien, et qui se réclamait maintenant du « patriarche » de Padoue, Roberto Ardigò. Et, si la *Rivista Filosofica*, dirigée jusqu'à sa mort par M. Cantoni, représentait surtout, en somme, la tradition de la critique kantienne, la *Rivista di Filosofica e scienze affini*, toute positiviste et placée directement sous le patronage de M. Ardigò, passait bien souvent à l'étranger, tout au moins en France, pour traduire plus fidèlement le point de vue *actuel* de la pensée italienne. Depuis quelques années déjà, l'impression des « italianisants » français a dû se modifier à cet égard. Si la doctrine, rosminienne en ses origines gnoséologiques, darwinienne partiellement en ses origines scientifiques, franciscaine en ses origines mystiques, du poète-romancier de Vicence, Antonio Fogazzaro, l'auteur des *Ascensions humaines* et du *Saint*, paraît peut-être à certains esprits insuffisamment systématisée, ou pas assez critique, ou trop peu *laïque*, — tels noms d'authentiques et purs philosophes, professeurs d'Université, comme celui de M. Barzellotti, montrent clairement que l'inspiration criticiste et la systématisation kantienne du savoir ont dans l'Italie contemporaine d'éminents et originaux défenseurs. A côté de ce renouvellement néo-criticiste, la tradition spiritualiste et théiste maintient ses droits, en s'alliant aux études positives très minutieuses de psychologie normale et pathologique ou de morale expérimentale, ainsi que le prouvent les travaux, entre autres, de M. de Sarlo et de M. Aliotta. Envisagée du point de vue si *moderne* de la critique des sciences et de la gnoséologie positive, la philosophie italienne est représentée de nos jours par l'*œuvre* logico-mathématique de M. Peano et du regretté Vailati, et par les essais remarquables de M. Enriques, le futur président du Congrès de Bologne. Mais c'est surtout à Florence et à Naples que la renaissance philosophique italienne a constitué ses deux centres de diffusion idéaliste. Les pragmatistes florentins, groupés jadis autour de M. Papini, le démolisseur des idoles et l'annonciateur du « crépuscule des philosophes », se réclamaient, dans la rédaction du *Leonardo*, de l'empirisme de Mill et de celui, plus radical, de William James, tout en préconisant contre la philosophie panlogiste de la nature la détermination mathématique des phénomènes et en invoquant le patronage de Léonard de Vinci. Quelques-uns d'entre eux témoignaient d'affinités religieuses, et, réclamant en faveur de « l'hôte voilé », orientaient dans un sens hellénique la « philosophie de l'action » de M. Maurice Blondel. Aujourd'hui, s'ils possèdent encore dans la *Voce* un organe périodique, ils échangent surtout, dans un cercle d'études philosophiques florentin, leurs idées novatrices, et ils ont affirmé récemment par un acte de dissidence énergique leur volonté de spéculer « en marge ». Les néo-hégéliens de Naples, groupés autour de M. Benedetto Croce, possèdent, eux aussi, dans la *Critica* un organe propre; et ils y déploient leur

audace offensive. Adversaires du pragmatisme, philosophes de l'*Idée*, ils s'inquiètent, en leur effort *systématique*, de donner à la jeunesse italienne une culture philosophique réelle; et ils constituent peu à peu à cette fin une collection de *classiques*, où dominent les œuvres germaniques, mais où se trouvent glorifiées la pensée de Bruno et celle de Vico non moins que celles de Hegel ou de Kant. Ainsi que le constatait autrefois un rédacteur du *Leonardo* florentin, cette *école* de Naples, peu encline, en sa haine pour l'empirisme, aux patronages anglo-saxons, se réclame surtout de la tradition idéaliste allemande, avec laquelle elle confronte parfois (ainsi dans les études savantes de M. Gentile) les doctrines gnoséologiques des philosophes italiens du *Risorgimento*. Et si le promoteur génial de cet hégélianisme critique, M. Croce, a montré dans la pseudo-philosophie de la Nature le point mort de la doctrine de Hegel, lui-même, en une trilogie d'essais où il développe une théorie formelle de la connaissance intuitive et conceptuelle, théorique et pratique, tenant pour de simples instruments d'action les *pseudo-sciences* mathématiques et naturelles, écartant d'ailleurs toute métaphysique, élabore, d'un point de vue idéaliste, une pure *philosophie de l'Esprit*. Les deux groupes semblent s'accorder, du reste, en leur dédain pour l'enseignement philosophique tel qu'il est départi aux écoliers de leurs pays et pour le *positivisme* officiel des disciples d'Ardigò.

Or cette aversion pour le « positivisme » et cette préoccupation idéaliste se retrouvent chez les « professeurs de philosophie » eux-mêmes; et je me souviens d'avoir entendu l'un d'entre eux me parler avec quelque irrévérence, à Heidelberg, du « patriarche » de Padoue et de ses « élèves ». Du reste, M. Gentile, le compagnon de M. Croce, et M. Calderoni, le pragmatiste de Florence, n'enseignent-ils pas l'un et l'autre la philosophie? Mais il semble que cet idéalisme « de la chaire », non pas officiel mais doctrinal, ne s'accommode proprement, ni des « tendances » pragmatistes et de *l'empirisme* qu'elles recèlent, ni du « système » hégélien et de ses « purs » concepts. Bien plutôt il se donnerait comme une réalisation, dans l'actuelle Italie, du « retour à Kant » compris de façon exacte, ainsi que le note précisément M. Del Vecchio. Et c'est justement de cette théorie néo-kantienne de la connaissance du droit, de cet « idéalisme transcendental » qui exige l'existence *positive* d'un « réalisme » juridique à méthode scientifique exacte et toute expérimentale, que les essais de M. Del Vecchio nous offrent le dessin et nous démontrent la nécessité.

II

De même que la critique kantienne de la connaissance mathématique et physique prenait son point de départ dans le *fait* de l'existence même des sciences du *phénomène* naturel, la critique néo-kantienne

de la connaissance juridique prend le sien dans le fait, aujourd'hui reconnu par tous, de l'existence d'une *phénoménologie* du droit universel. Et c'est à déterminer les conditions de cette science *comparative* des faits juridiques que M. Del Vecchio consacrait son mémoire. Il insistait sur cette vérité que la possibilité de l'avènement d'une telle science ne saurait plus être mise en doute en principe, et que seule la facilité de son établissement, en raison de l'ampleur du sujet et de l'indétermination du droit primitif (surtout en ce qui concerne la préhistoire), pouvait donner lieu à un problème, si, d'ailleurs, elle devait stimuler d'autant plus le zèle des juristes. Il dénonçait les préjugés qui retardent encore la réalisation du programme de cette phénoménologie universelle et qui, chez les savants eux-mêmes auxquels ce programme est redevable, en dénaturent les véritables fondements et lui prêtent faussement une signification antiphilosophique. Parmi ces préjugés, il insistait sûr l'illusion qui attribue au droit d'un temps ou d'un peuple une valeur exclusive ou incomparable, transforme les règles de ce droit particulier en normes universelles de la raison juridique, font de l'objet même de l'appréciation le critère de cette appréciation, et se condamnent par l'étroitesse de l'angle visuel choisi à ne pas comprendre la relativité de ce fait privilégié et sa place dans l'évolution. Il rappelait que de cette transfiguration étrange d'un droit européen déterminé et d'une simple « catégorie historique » en droit universel et absolu, le droit romain surtout avait depuis longtemps bénéficié; et cela de la part des écoles juridiques les plus diverses et les plus mutuellement hostiles, sans en excepter l' « école historique » allemande, dont l' « école philosophique » et les théoriciens du droit rationnel avait sapé de fait à cet égard les illusions en critiquant les préjugés des théoriciens du *droit naturel*. Il montrait que cette nécessité d'une comparaison toute « relativiste » entre les institutions et les coutumes des divers peuples, même primitifs, précisément parce qu'elle ne cadre pas avec les programmes didactiques, se donnait carrière dans « les systématisations défectueuses de ce recueil chaotique de faits et de conjectures qui constitue la soi-disant *sociologie* et qui est l'indice d'un malaise de la culture contemporaine »; et, ne voyant en cette science prétendue qu' « un ensemble organique d'exigences méthodologiques à observer dans l'étude des faits humains », il se proposait de déterminer ces règles de méthode en ce qui regarde la phénoménologie juridique et ses rapports avec la philosophie du droit. — La première de ces « exigences » consiste à envisager le droit positif comme un *fait naturel*, lié par là même à toute la réalité que nous offre l'expérience, donc à ne pas mêler à la représentation des faits des considérations d'ordre déontologique, à adopter à l'égard des faits humains une attitude impartiale de *naturaliste*. D'où il suit que nulle institution juridique ne saurait être tenue pour le prototype des autres, que nulle institution ne saurait être méprisée comme immorale ou dépourvue de sens. D'où il suit encore

que l'on doit rechercher les origines et les phases primitives de toutes les institutions, même de celles qui figurent dans notre expérience sous une forme achevée, car seule une comparaison entre les phases de leur développement peut nous découvrir le sens *naturel* de leur phase actuelle; le fait des survivances cachées et des exceptions apparentes rend possible cette reconstitution, qui se trouve facilitée par les analogies fréquentes entre ce qui paraît anormal dans tel état de culture avancée et ce qui, dans tel état de culture primitive, fait partie intégrante d'un système organique. — A cette condition *générique*, applicable à *toute* recherche expérimentale, il faut ajouter une condition *spécifique*, applicable aux recherches juridiques exclusivement : la détermination logique de la notion même de droit, de ce qui assure précisément un caractère *juridique* aux phénomènes. Cette *forme logique* universelle, ce schéma conceptuel, transcende l'expérience, puisqu'il comprend tous les cas *possibles* et qu'il constitue la limite même de la possibilité d'une expérience juridique quelconque; sans lui pas de groupement des phénomènes de cet ordre, pas d'unité dans la recherche, pas de comparaison homogène entre les faits. « Reconnaître cette condition transcendantale, ce n'est pas diminuer la valeur de l'expérience juridique; c'est assurer l'autorité de celle-ci précisément dans sa sphère spéciale. » — Conformément à ces règles se constitue une science autonome du droit universel envisagée d'un point de vue comparatif. Mais une telle science n'est possible qu'en vertu du postulat de l'*unité de l'esprit humain*. Toute conscience porte en soi comme « l'éternelle semence » du juste, qui lui permet de surmonter la personnalité empirique et de la coordonner par une relation morale avec la personnalité d'autrui. Et le droit positif, extériorisation universelle de l'esprit subjectif, s'il ne passe que par degrés des formes les plus obscures aux formes les plus claires de la conscience, s'il consiste d'abord en institutions produites par intuition vague et instinct aveugle, n'en est pas moins dès le début, comme l'enseignait Vico, « fait par les hommes » et produit par eux « avec intelligence », ce qui lui assure la qualité du phénomène *spirituel*. Or cette unité juridique ne se traduit pas seulement par l'universelle existence du droit; elle se manifeste encore par les ressemblances qui apparaissent entre les réalisations de ce droit les plus diverses et les plus indépendantes entres elles; et l'évolution même des formes juridiques ne contredit pas cette analogie, puisqu'une telle évolution offre un caractère *humain* et général, de telle sorte qu'à travers ce développement se révèle l'unité substantielle de l'esprit humain. L'unité juridique s'exprime également par le fait constant de la *communicabilité* des normes, le droit d'un peuple (le droit romain par exemple) étant ainsi assimilable par un autre peuple (et sur l'histoire des doctrines relatives à cette *communicabilité* l'auteur insiste dans une note ajoutée à son mémoire primitif, relevant au passage l'exagération « empiriste » et « superficielle » de

Gabriel Tarde, qui méconnaît au bénéfice d'une *imitation* souvent hypothétique la similarité native et « autochtone » des développements), de telle sorte que la *logique interne* des institutions juridiques leur assure une « vie autonome », et, en dépit du conditionnement historique de leur genèse, une signification universelle et *métahistorique*. — Il résulte de tout cela que l'évolution naturelle du droit de chaque peuple aboutit à faire prédominer (dans les phases supérieures) les éléments d'ordre *général* et *humain* sur les éléments particuliers et strictement nationaux; et cette *convergence* des institutions juridiques diverses constitue, en sa spontanéité et sa nécessité, l'un des aspects de l'évolution même de l'esprit humain. Dès lors, servant elle-même d'instrument efficace à cette unification juridique progressive, à cette formation lente d'une *societas generis humani*, la *science comparative du droit universel* se distingue de l'*histoire* purement *chronologique du droit* en ce qu'elle reconstruit dans le devenir phénoménal l'idéal absolu de justice et de droit, exigence catégorique de la conscience et exigence téléologique de la raison. Ainsi la jurisprudence comparative est subordonnée à une série de prémisses philosophiques ; et l'incompatibilité que l'on a prétendu établir entre cette « science empirique » et la « philosophie du droit » provient de ce fait que les formes les plus basses de l'empirisme subsistent encore dans la philosophie du droit, si elles ont été bannies enfin de la philosophie générale. Et que cette incompatibilité soit purement fictive, il suffit pour le montrer de citer le nom d'un « précurseur » de cette science comparative, Paul Anselme de Feuerbach, disciple de Reinhold, rationaliste critique et kantien, et métaphysicien attaché au principe absolu de la justice déduit de la raison pure. — M. Del Vecchio concluait enfin « que l'idée d'une science comparative du droit universel n'est point liée par sa nature à une conception empiriste de la philosophie du droit, mais qu'elle découle au contraire, à un double point de vue réel et logique, d'une conception rationnelle de cette philosophie ».

III

Le mémoire qui vient d'être analysé se proposait donc de rendre évidente la dépendance, au point de vue épistémologique comme au point de vue téléologique, de la jurisprudence *positive* à l'égard de la philosophie transcendantale, idéaliste et néo-kantienne. Les *prémisses* philosophiques de cette jurisprudence sont, dès lors, de deux sortes : d'une part, la science comparative du droit suppose un concept logique et *formel* du droit qui assure l'*unité* de la science ; d'autre part, cette science comparative, parce qu'elle détermine sous cet aspect défini l'unité fondamentale de l'esprit humain et qu'elle retrouve dans l'histoire du phénomène juridique les *moments* « métahistori-

ques » de la réalisation de cet esprit, suppose une « idée » *rationnelle* du droit, non plus *formelle* cette fois mais *normative* et critère idéal d'évaluation. Il y a donc lieu de caractériser, et une *canonique* transcendantale de la connaissance juridique, et une *métaphysique* transcendantale du droit. A cette double caractérisation, M. Del Vecchio avait précisément consacré les deux essais que nous citions au début à propos du *mémoire*; et il nous reste à résumer à ce double égard les « explications » que lui-même nous offre.

Le problème *canonique* est abordé de façon à peu près exclusive dans l'ouvrage de notre auteur sur « *les présuppositions philosophiques de la notion de droit* ». La *crise* actuelle de la « philosophie du droit » y est d'abord signalée, non à titre de péril exceptionnel qui menacerait l'existence de cette spéculation, mais comme forme présente de la condition même d'existence d'une telle philosophie, laquelle est assujettie par définition à un état de *crise* perpétuelle, puisqu'elle a pour fonction de cordonner et de dominer les faits juridiques, et que, dès lors, tous les bouleversements qui se produisent dans la conscience juridique exigent une reprise de cet effort de coordination. — Mais une question préjudicielle ne se pose-t-elle pas en ce qui concerne la *définition* même du droit? Si Kant a pu dire à son époque que les juristes en étaient encore à la recherche d'une telle définition, et si l'entente des juristes à cet égard n'est pas plus réelle aujourd'hui, à quoi bon cette recherche? d'autant plus que l'intuition est suffisante en cet ordre pour fournir des marques sûres de l'authenticité de l'objet et pour rendre possible la science. Mais c'est sur ce point capital précisément que M. Del Vecchio déclare non fondée la question préalable. Le rôle de la définition du droit n'est pas d'assurer à l'objet une immédiate clarté, mais bien de manifester ses rapports exacts avec les autres objets, et, en écartant les négations et les attributions arbitraires, de permettre à *la science* du droit de se constituer *comme science*. En l'absence de la définition requise, une détermination *purement historique* des caractères du droit positif ne pouvait que rendre évidentes les *variations* de celui-ci, de manière à trouver en lui une preuve de la négation légitime du droit naturel et à justifier, par le fait de la *relativité* du phénomène juridique, un *scepticisme*, que sa continuité même, d'Hérodote à l'éthique positive actuelle, ne saurait empêcher de contredire l'aspiration inéluctable de notre esprit à la science et à la synthèse rationnelle basée sur la déduction du droit historique multiple à une loi générale et constante. — A cette aspiration on a essayé de satisfaire par diverses méthodes; et tel fut par exemple le rôle assigné dès longtemps à l'affirmation, réalisée du reste en diverses manières systématiques, du *droit naturel*. Et, si l'analyse psychologique montre, en effet, que l'idéal d'une justice absolue s'impose à la conscience, la critique gnoséologique, déterminant la sphère véritable (rationnelle exclusivement) du droit naturel, opposant son caractère purement déontolo-

gique à l'existence de fait du droit positif, montrant que son *être* se confond avec sa *valeur*, permet d'écarter comme pétitions gratuites de principe les négations dites « positives » de ce droit idéal. Mais, au point de vue *logique*, la reconnaissance du droit naturel, parce qu'il constitue précisément un critère purement idéal d'évaluation, ne saurait assurer la synthèse juridique ; la notion universelle du droit ne peut limiter son application à un système juridique particulier, mais elle doit l'étendre à *tous* les systèmes et à toutes les formes juridiques, même simplement *possibles*. Et l'on trouve ici une preuve nouvelle de la distinction qui s'impose entre le problème *canonique* et le problème *métaphysique* des présuppositions du droit. La synthèse juridique n'est pas mieux assurée, d'ailleurs, par le départ, formulé par Aristote et les juristes romains comme par Grotius, entre les éléments *communs* et les éléments *particuliers* et *accidentels* du droit historique. Outre que cette théorie tend à effacer le caractère propre du droit naturel et rationnel en le confondant avec l'élément durable du droit positif, elle méconnaît la réalité phénoménale des éléments accidentels qu'elle élimine, et elle ne saurait fournir une définition universelle qui s'applique à la phénoménologie juridique en son intégralité. C'est vainement aussi que l'on a, de Platon à Vico, essayé d'unifier le droit historique et changeant par la détermination d'une loi qui fixe l'*ordre* de ses modifications. Une « histoire idéale éternelle », comme nous l'offre la thèse des *corsi* et *ricorsi* de la *Scienza nuova*, peut bien donner le schéma d'un « immobilisme » : elle est la négation du mouvement historique, de l'histoire même qui, « faite par les hommes » et règne de l'individuel, constitue une perpétuelle renaissance ; elle est la négation du progrès, puisqu'elle arrête l'histoire dans le cercle d'un modèle rigide et dénature la vivante réalité. Aussi, quelle que soit la valeur des synthèses partielles de l'évolution juridique, ne peut-on, par une synthèse de ce genre, comprendre le droit historique en son universalité. — La méthode la plus sûre pour unifier le droit historique ne consisterait-elle pas, dès lors, à déterminer les relations du droit de chaque époque avec l'ensemble des éléments de la vie sociale? Cette méthode, qui remonte en principe jusqu'à Hippocrate, a trouvé son expression au Moyen Age jusque dans l'œuvre de saint Thomas et dans un passage remarquable de Dante. Mise en pratique par Machiavel, qui se préoccupait surtout en cela des applications politiques, c'est chez Vico seulement et chez Montesquieu que, bien imparfaitement encore mesurée aux faits, elle est devenue consciente d'elle-même. Cet aspect de la *Scienza nuova*, opposé à celui de l' « histoire éternelle », est le plus important des deux; et l'idée féconde de Vico consiste en ceci qu'il a subordonné les conditions extérieures du droit à ses conditions psychologiques, et vu dans le droit de chaque peuple une expression de l' « esprit » de ce peuple. A l'application exacte de la méthode relativiste ont contribué grandement les *économistes* du XVIII[e] siècle ; et de cette mise en équa-

tion de tous les facteurs sociaux la théorie du *progrès* a offert la traduction *idéaliste*, chez Turgot, chez Condorcet, et surtout chez Kant. Celui-ci a montré dans la loi du progrès un principe régulateur de la connaissance juridique, et, conciliant avec cet idéalisme la recherche empirique des faits, il a vu dans l'histoire du droit en son ensemble une réalisation graduelle de la raison, une marche vers l'idéal final de justice pure. Et, si l'on a pu dénoncer dans la thèse du progrès des vestiges métaphysiques, ce principe régulateur de la recherche phénoménologique n'en est pas moins inévitable. Transformer cette étude des conditions sociales en une pure enquête phénoménologique, et supprimer, dès lors, par le fait, toute présupposition proprement rationnelle, telle fut, acheminant ainsi la spéculation juridique vers l'actuel positivisme, et malgré les attaches primitives avec la philosophie transcendante du « devenir » (ou plutôt du « devenu ») de Schelling et de Hegel, l'œuvre de l'*école historique* allemande. Mais surtout cette école ancra dans la pensée des juristes, avec l'idée de la compénétration mutuelle de tous les faits sociaux et de leur caractère *naturel*, celle, capitale (et anticipée par Vico), de la surbordination de ces faits, et en particulier des phénomènes juridiques, à l'esprit collectif; de cette subordination, Savigny fut nettement l'interprète. Ainsi en vint à se formuler, en ce qui concerne la science du droit, un absolu *relativisme*, non plus sceptique mais méthodologique. Désormais, ce n'est plus l'*essence* du droit qui fournit matière à la recherche; c'en est l'*histoire* et la *fonction*. Mais ce bannissement du problème épistémologique, simple épisode de la réaction actuelle contre l'idéologie, amène à méconnaître une partie des données, à négliger les *uniformités* que l'on rencontre si nombreuses dans l'histoire du droit, à oublier que seule l'idée d'une raison juridique commune donne une signification scientifique à la confrontation des systèmes juridiques différents, à laisser de côté cet acheminement vers un droit général, *humain* et non plus simplement national, qui est caractéristique de la civilisation progressive. Seulement le fait de cette uniformité, statique et dynamique tout ensemble, ne suffit pas à résoudre le problème *canonique* posé; car le droit humain, terme idéal du progrès juridique, identique en somme au droit *naturel* et rationnel, n'est pas l'objet d'une notion applicable à *toutes* les réalisations du droit. L'unification juridique cherchée ne saurait être trouvée par l'étude du *contenu* de la pensée juridique, mais seulement par l'analyse de la *forme* de cette pensée. — La distinction logique entre la *forme* et le *contenu*, l'affirmation de la *forme* au sens de l'*immanence* aristotélicienne et non de la transcendance platonicienne, la position moderne du problème philosophique central des *idées innées*, la solution kantienne de ce problème par la détermination de l'élément formel comme condition, non pas temporelle mais intelligible, de l'expérience non pas simplement réelle mais *possible*, donc l'attribution à cette forme *a priori* des caractères d'universalité et de nécessité qu'un

abîme sépare des caractères fournis par les généralisations de l'expérience, toute cette déduction dialectique permet d'aboutir à une définition *conceptuelle* du droit. La prétention de l'actuel positivisme à accaparer, en la mutilant, la thèse kantienne, procède d'une erreur fondamentale, de la confusion entre l'expérience réelle et l'expérience possible, de la méconnaissance du privilège *qualitatif* de l'universel intelligible *immanent* dans la réalité sensible mais non épuisable par elle puisqu'il constitue la condition même et la *limite* de toutes les virtualités de l'expérience. Seul, le concept *immanent* et *transcendantal* du droit, indifférent en lui-même à tout contenu juridique défini, *a priori* logique mais non ontologique (à la manière des *Idées* de Platon et de Hegel) ou critère d'évaluation de l'expérience du droit, donnant réponse non à la question particulière : *Quid juris?* mais à la question préalable : *Quid jus?* fournit le principe nécessaire de la systématisation scientifique et de l'histoire comparative des phénomènes juridiques en leur totalité, puisqu'il détermine, comme fondement de l'enquête sur ces phénomènes multiples et variables, une *essence* juridique immuable, objet d'une catégorie unifiante. — Il est possible, dès lors, d'apprécier, dans ses rapports non plus au contenu mais à la forme logique du droit, la valeur de l'*empirisme juridique*. A l'époque même où Kant affirmait en principe la nécessité méthodologique de cette forme transcendentale, la connaissance historique du droit était trop peu développée encore pour que l'on ne s'attachât pas surtout, du point de vue spéculatif, au problème conceptuel de l'*essence* de celui-ci. Mais le résultat des travaux de l' « école historique » allemande, après la faillite de son dogmatisme d'ailleurs vague (et de portée plutôt sociale que proprement juridique) ainsi que du dogmatisme hégélien qui l'avait partiellement inspirée, fut de pénétrer d'empirisme et d' « historicisme » pur la spéculation des juristes; d'où l'abandon méthodologique de toute recherche sur l'*essence* et la tentative *positiviste* pour extraire simplement des *données* de l'expérience le *concept* du droit. Cette tentative paradoxale procède d'une méconnaissance des exigences inéluctables de la réflexion critique; le monde est notre représentation et soumis comme tel aux lois formelles de notre conscience, qui est l' « organe des idées »; donc, « par suite d'une nécessité intrinsèque de la pensée, le *droit n'est le droit que grâce à la forme idéale qui le détermine, et rien ne peut être connu comme droit si ce n'est en relation avec cette forme* ». Vouloir tirer le concept du droit d'une généralisation de l'expérience juridique, ainsi que les positivistes prétendent le faire, c'est attribuer aux phénomènes et à leur connaissance un caractère *alogique*, c'est oublier avec inconséquence et ingratitude que cette *rencontre* de la notion dans les faits suppose une synthèse logique originelle et que notre reconnaissance de la nature juridique d'un phénomène est simplement *rétrospective*. C'est donc à la *philosophie* transcendentale *du droit*, et non à la *science empirique* de

celui-ci, qu'il appartient de déduire cette notion fondamentale; la recherche *génétique* peut seulement fournir de cette définition, universelle et non purement idéale, du phénomène juridique en son inépuisable et nécessaire possibilité, une vérification cruciale et partielle : « La forme logique du droit est une donnée primordiale de la raison, bien que l'on en puisse suivre la lente manifestation dans la conscience, parallèle au déroulement dans l'histoire de la réalité qui lui correspond. » Cette réclamation critique en faveur de la forme *a priori* du droit est en accord avec les procédés effectifs des juristes eux-mêmes, qui, plus que tous les autres savants, font de l'abstraction conceptuelle un constant usage. Mais le concept universel qui détermine l'essence du droit, parce qu'il dépasse la science du juriste et relève de la philosophie, est resté jusqu'à présent négligé par les juristes, malgré les efforts récents de l'*Allgemeine Rechtslehe* allemande vers une synthèse d'ailleurs restreinte au droit particulier d'une époque. L'élucidation de ce concept doit être l'œuvre de « ceux qui ont entrepris de nos jours la restauration philosophique du droit contre les doctrines fallacieuses de l'empirisme, reliant ainsi ce mouvement critique à ce *retour à Kant* qui est véritablement l'un des signes caractéristiques de la pensée moderne ». Et cette doctrine *transcendantale* ne donne pas occasion à un vain *formalisme*, puisque le concept formel du droit en exprime l'essence *vraie* mais purement logique qui se réfracte indéfiniment dans l'expérience, facilite l'exploration du contenu de celle-ci et trouve dans l'analyse réelle qui en est faite son nécessaire complément. Bref, cette « restauration » est dirigée, non pas contre « la science positive ou historique du droit, qui est pleinement légitime *comme science* », mais contre « l'historicisme érigé en philosophie ».

IV

L'enquête que nous venons de résumer offrait, en sa nature transcendantale, une solution purement *formelle* du problème *spécial* soulevé par l'existence de la phénoménologie juridique. Il restait à analyser la conscience *a priori*, pour y découvrir la condition proprement juridique de l'expérience; et cette détermination nouvelle, si elle trouvait encore dans une exigence *canonique* le motif de sa formation, ne pouvait rester enclose dans le pur domaine logique ni même dans les délimitations purement formelles du possible indéfini. La tâche *philosophique*, au sens plein du terme, devait consister en une élucidation de cette « métaphysique » immanente « de l'esprit humain » dont nous avons rencontré l'indication chez Vico; et c'est vraiment par cette réduction des multiples données à l'unité fondamentale d'un même principe que pouvait enfin se réaliser cette « vision harmonieuse et intégrale de l'univers », explicative de la phénoménologie empirique

elle-même. A cette tâche, donc à cette constitution d'un mode systématique de connaissance concentré dans la notion unifiante (au sens absolu) d'*univers* ou de *nature*, supérieur à la « présentation » pré-philosophique des phénomènes non systématisés, et qui traduit une exigence innée de la pensée dont le scepticisme n'est autre chose qu'une expression négative, M. Del Vecchio a consacré son essai *métaphysique* (au sens « transcendantal » toujours) sur *le concept de la nature et le principe du droit.* — Une systématisation totale des données empiriques, à titre de *nature*, est fournie par l'application stricte aux phénomènes du *principe de causalité*; et que cette application se produise au cours de l'expérience, cela n'autorise point à déduire de l'expérience un tel principe, qui plutôt, condition indispensable d'une conception *scientifique* de la nature et de l'établissement d'une série continue des phénomènes, constitue une nécessité intrinsèque de la pensée, une fonction de l'intellect *législateur de la nature*, selon la doctrine de Kant et de Fichte. Au reste, cette systématisation, qui s'impose scientifiquement, est incomplète en ce sens qu'elle ne permet d'atteindre, sous peine de contradiction, ni l'origine ni le terme de la série phénoménale, et qu'elle oblige la pensée à supposer un substrat substantiel, matière ou énergie indestructible, condition à son tour de la science et objet, lui aussi, d'un concept « métaphysique ». Elle est incomplète encore en ce sens que, déterminant l'équation *mécanique* des phénomènes, elle convertit les différences qualitatives en termes de quantité, et doit apparaître comme d'autant moins adéquate qu'on cherche à l'appliquer aux formes les plus hautes de l'existence. Il suit de cette restriction que la synthèse causale rejette forcément toute *évaluation* des choses, qu'elle retrouve partout à titre exclusif le « naturel » et le « normal », et qu'elle écarte les jugements téléologiques de la connaissance même des actes humains, ainsi qu'en témoigne le système « typique » de Spinoza. Une telle conception est légitime, d'ailleurs, en son extension *universelle*; la réduction méthodologique, en *tous* ordres, de l'arbitraire et de l'accidentel au naturel et au déterminé constitue un progrès de la science; les actions elles-mêmes, *en tant que phénomènes naturels*, sont nécessairement déterminées et prévisibles. Mais cette synthèse légitime et inévitable n'est pas la seule qui soit réellement et logiquement possible. — C'est qu'en effet la systématisation *téléologique* n'est pas moins légitime et indispensable que la synthèse mécanique. Le tort d'Aristote ne fut pas de ramener la nature à des causes finales, mais de laisser de côté l'explication proprement causale pour se borner à une *évaluation* des choses, et de négliger à l'excès la *physique* en réduisant son œuvre à une *philosophie* de la nature. Et l'abandon cartésien de la téléologie, avant Leibnitz et Kant, s'explique surtout par une réaction contre cette attitude abusive. On ne saurait objecter à la synthèse finaliste qu'elle procède *subjectivement*, car l'explication causale est subjective elle aussi; les deux principes constituent deux

exigences internes de la pensée. Et l'on ne saurait avec Kant réduire à la nature « organique » l'immédiate application de la finalité, ou bien exclure le monde de la vie de l'explication mécanique. L'un et l'autre principe sont également, à titre *heuristique*, inévitables et insubstituables. Mais la méthode téléologique, permettant de rendre compte du passage *qualitatif* à une forme supérieure, d'embrasser l'ensemble des phénomènes en son unité, d'apercevoir comme du dedans la série des causes, d'évaluer hiérarchiquement les modes de l'être, de discerner le normal de l'anormal, donne au concept de la *nature* un sens idéal plus complet, saisit la réalité (selon la pensée hégélienne) dans la spontanéité absolue de son principe, nous la montre dans son organisation et son individualisation rationnelles et progressives jusqu'à son élévation au rang d'esprit et de sujet capable de réfléchir sur soi-même. Ainsi donc « ce concept de la nature est philosophiquement supérieur, puisqu'il nous met en rapport direct et intime avec la réalité dont nous faisons partie, et puisqu'il nous révèle l'identité profonde de notre être avec l'être universel ». — Si l'homme, du point de vue mécaniste, fait *partie* de la nature, en un autre sens, et puisque le monde suppose une conscience et les idées régulatrices de celle-ci à titre de formes, il résume toute la nature en soi-même; et la réalité en son ensemble est une fonction du *moi*. Ainsi le moi, comme « organe des idées » et non comme personnalité empirique, est *autonome* en sa subjectivité. Si tout est déterminé dans la nature, et la liberté abolie en apparence, la liberté reparaît souveraine, dès l'instant que la loi de causalité est une émanation du sujet. L'orientation objective de la pensée fait place à l'orientation subjective; le fait cesse d'être une donnée originelle; la subjectivité n'est plus un moment négligeable, mais la condition même de toute réalité possible. Et ce point de vue, supérieur aux autres en ce qui concerne la théorie, est le seul admissible en ce qui regarde la pratique, puisque les actes, indifférents en tant que phénomènes physiques à toute évaluation, deviennent objets d'évaluation par leur rapport au *sujet* comme à leur principe absolu; et c'est en ce rapport, par suite, que la morale et la philosophie du droit trouvent leur fondement. Le caractère absolu de la personne et la suprématie du sujet sur l'objet se traduisent par la norme pratique suprême, qui enjoint à l'homme d'agir comme être autonome, comme moi rationnel et nouménal, avec la conscience de son essentielle identité à l'être de tous les autres sujets. Seul ce caractère de l'essence subjective et ultraphénoménale de l'homme rend possible l'*impératif*, détermine une crise et impose au sujet la tâche de surmonter cette crise, de réaliser la synthèse entre lui comme « être en soi » et son être phénoménal, d' « être soi-même » ; les actes humains, de ce point de vue, ne s'expliquent plus simplement par leurs rapports empiriques et naturels, mais s'évaluent en ce qu'ils expriment une *liberté*. Ainsi « l'élévation absolue du moi au-dessus des phénomènes » est tout ensemble, comme l'enseigne implicitement Kant et explicite-

ment Schelling, « la limite de la philosophie théorétique et le principe de l'éthique ». — Le principe transcendantal de l'action se détermine sous deux formes : en tant qu'il s'agit d'une relation *subjective* du moi avec lui-même, on a le principe *moral* du devoir et de la *nécessité* de l'action ; en tant qu'il s'agit d'une relation *objective* entre les sujets, on a le principe *juridique* de la *possibilité* de l'action et de l'*exigibilité* du respect de la part d'autrui. Les deux lois sont également catégoriques et contemporaines ; le devoir d'agir en tant que principe autonome et de valeur universelle, à titre de législateur, implique une prérogative inviolable de la *personne* ; le principe du droit est déduit *a priori* de la raison, n'est point conditionné par les faits, est antérieur à toute application, vaut absolument pour tout homme en vertu de sa seule nature. On a donc ici, non point le *concept* purement formel du droit, mais l'*idéal* qui est la mesure et le type de la rationalité du droit positif en son contenu, bref le *droit naturel*. Par là est surmonté le « scepticisme moral », qui serait inévitable si l'on s'en tenait exclusivement au point de vue *logique* du concept et si l'on se refusait à admettre un critère d'évaluation. Par là encore est affirmée à nouveau la différence entre les deux problèmes de la philosopbie du droit, l'un *canonique* et formel, l'autre *métaphysique* et *déontologique*. — Les conceptions inexactes ou équivoques qu'ils se sont faites de la *nature* ont entraîné les *théoriciens du droit naturel* à des paralogismes auxquels l'idéalisme critique et kantien peut seul remédier. Le caractère pseudo-historique des conceptions de ce genre, la confusion qui en est résultée entre le « primitif » et le « normatif », expliquent l'actuelle négation positiviste du droit naturel. Mais la conception transcendantale enlève leur raison d'être à ces négations attardées. La philosophie néo-kantienne du droit maintient tout ensemble la *naturalité* du droit historique et l'essence supra-historique du *droit naturel*. Rejetant la confusion entre le naturel et le primitif, entre l'explication causale et l'évaluation, elle n'en admet pas moins une finalité dans l'évolution du droit primitif, et elle regarde l'idéal juridique de l'autonomie comme la *limite* vers laquelle tend le droit positif lui-même : « La critique nous a appris à distinguer la vérité du phénomène de celle de l'exigence idéale qui la domine, nous offrant aussi le moyen de reconnaître leur conciliation graduelle dans le milieu historique ».

V

Les trois essais de M. Del Vecchio que nous venons ainsi de résumer nous présentent bien l'idéalisme critique dont il se réclame sous le double aspect, logique et métaphysique, signalé plus haut. Les multiples références qui abondent en cette œuvre attestent le désir de l'auteur d'exprimer en elle, non point un sentiment qui lui

soit propre à l'égard des conditions rationnelles de la science juridique, mais bien une *tendance* philosophique générale, traditionnelle et actuelle tout ensemble, tendance qu'il tient à ce que l'on retrouve, non pas seulement chez les philosophes préoccupés du droit, mais chez les juristes eux-mêmes. Et nous voudrions indiquer brièvement, d'une part, quelles sont les doctrines philosophiques avec lesquelles sa pensée personnelle offre des affinités conscientes, et, d'autre part, quel est le rapport que lui-même veut que l'on établisse entre la science positive du droit universel et son propre idéalisme « transcendantal ».

La *tradition* philosophique déterminée par M. Del Vecchio est comme jalonnée par les grandes doctrines idéalistes d'Aristote, de Vico, de Leibnitz, de Kant, de Fichte et de Hegel. Et par là, si l'on tient à marquer la relation réelle qui relie son œuvre aux « écoles » principales de l'Italie contemporaine, l'école de Padoue, celle de Florence et celle de Naples, c'est plutôt de la « philosophie de l'Esprit » de M. Croce et de son néo-hégélianisme que nous rapprocherions en vérité l'œuvre de M. Del Vecchio. Au relativisme anti-agnosticiste et anti-idéaliste de M. Ardigò, bien que lui-même ne professe nullement l'agnosticisme, l'*idéalisme* de notre auteur s'oppose expressément; et c'est bien le « positivisme » détaché de toutes présuppositions critiques et s'affirmant lui-même, par une pétition de principe, comme relativisme *pur*, c'est bien le pur « historicisme » érigé en philosophie, qu'il entend combattre par sa doctrine « transcendantale ». Quant au « pragmatisme » du *Leonardo*, les affinités constantes de ce « courant » avec l'empirisme, l'aversion dont les « complices » de M. Papini, semblables en cela à William James, témoignent pour les kantiens et les hégéliens, leurs sarcasmes à l'égard de l'*a priori*, du « concept » et de la « systématisation » philosophique, tout semble éloigner de cette « critique » négative et radicale la critique doctrinale et « positive » de M. Del Vecchio. Mais l'hégélianisme de M. Croce ne peut toutefois revendiquer notre auteur pour l'un de ses adeptes. S'il est persuadé, lui aussi, que la seule connaissance pleinement *valable* est celle qui, philosophique et non plus simplement « naturaliste », offre un caractère *absolu* et se rattache à l' « idée » pure; si l'on ne peut, nous semble-t-il encore, opposer sa doctrine à celle de M. Croce, sous le prétexte que lui-même repousse nettement la thèse hégélienne de la force « agissante » départie aux « idées » (puisque M. Croce, dénonçant la philosophie hégélienne de la nature, repousse, à ce que nous croyons, cette thèse, y voyant même une affirmation pseudo-philosophique de « naturaliste »); une radicale opposition se déclare entre la doctrine des néo-hégéliens et celle de M. Del Vecchio par la distinction sur laquelle délibérément il insiste entre le *concept* et l'*idéal*. Par cette distinction de principe, en effet, c'est le monde des « valeurs » qu'il oppose au monde des « essences », c'est le problème *pratique* de la « crise » à surmonter qu'il oppose à la tâche toute *théorique* de la

forme universelle à définir, c'est la notion même du « rationnel » qu'il détermine de façon originale comme « devoir-être » à réaliser et non simplement comme « devenir » à hypostasier. Et si, appréciant à diverses reprises l' « école historique » allemande de Savigny et de Hugo, il relève dans « l'historicisme » de cette école l'influence exercée par la philosophie hégélienne et l'accent qu'elle se plut à mettre sur l'universelle et indifférente « rationalité » de *tout* devenir *en tant que tel*, n'est-ce pas aussi le néo-hégélianisme napolitain qui se trouve *frappé* par cette critique? et n'est-ce pas à lui également que l'on pourrait objecter que, par le « devenir » qu'il « rationalise », puisqu'il se refuse à y découvrir la réalisation progressive d'une « tâche » pratique et rationnelle, il légitime et rationalise exclusivement, en vérité, le « devenu »? Et par cette opposition, par cette « téléologie » de la « nature », par cette importance suprême attribuée au monde des « valeurs », si M. Del Vecchio se rapproche en quelque mesure du « pragmatisme », c'est à la façon « rationaliste » qu'il entendrait cette « tendance », et, vraiment « anti-empiriste » de principe, sa « téléologie » n'offre donc d'essentielles affinités qu'avec celle de Fichte et celle de Kant. L' « idéalisme transcendantal » dont nous avons souligné la « renaissance » dans l'œuvre *significative* de ce philosophe de la pensée juridique est vraiment, en ce sens, un « néo-kantisme ».

Et c'est bien ce caractère « néo-kantien » de la doctrine de M. Del Vecchio qui détermine le rapport de cet » idéalisme « à la « science positive » du droit. Si l'empirisme « positiviste » exalte la phénoménologie au détriment des formes conceptuelles, ramenant tout savoir à la mesure temporelle et historique; si, d'autre part, l'idéalisme « néo-hégélien » exalte le « concept » pur au détriment de l'expérience, se refusant à reconnaître des concepts véritables dans les lois naturelles et un véritable « savoir » dans les sciences « naturalistes » ou même mathématiques; l'idéalisme « transcendantal » affirme, selon la thèse kantienne, et le « réalisme empirique » des sciences de la nature, et la valeur intemporelle et « méta-historique » des pures « formes » conceptuelles, donc le rapport *nécessaire* entre la science *philosophique* des concepts et la science *positive* et historique du droit. Et, tandis que l'empirisme, parce qu'il ne voit dans les « essences » autre chose que des « généralisations », ne saurait découvrir, par delà les variations du droit positif, l'immuable et *universel* caractère du *droit*, se condamnant, dès lors, à ne point donner au savoir juridique le principe « unifiant » qui lui est indispensable, et se mettant en opposition avec les juristes qui déterminent pratiquement par cette hypothèse nécessaire d'une « essence » juridique rationnelle et constante une phénoménologie juridique comparative et universelle; tandis que l'idéalisme néo-hégélien, parce qu'il voit dans les purs concepts autre chose que l'inépuisable et rationnelle « virtualité » que réalise progressivement le droit historique, et, niant la rationalité de la phénoménologie juridique, abolit ainsi la relation entre les

« essences » et les déterminations positives, se condamne dès lors, à demeurer une vaine philosophie formelle et ne permet pas de justifier, puisqu'il n'envisage pas le concept comme principe « unifiant » d'usage « scientifique », la science comparative du droit; l'idéalisme « transcendantal », au contraire, parce qu'il fait des « formes » conceptuelles des « essences » absolues et nullement des généralisations empiriques, et parce qu'il voit en ces formes rationnelles d'inépuisables virtualités immanentes à la réalisation « naturelle » des aspects du droit positif, maintient et l' « universalité », immuable puisque toute logique et nullement temporelle, du droit pur, et la « rationalité » des aspects variables du droit historique dont il découvre dans le concept le principe « unifiant », et la « vérité » de la phénoménologie du droit universel qui détermine précisément les réalisations partielles du droit pur et de ses virtualités inépuisables. L'explication « naturaliste » et mécaniste du droit positif et réel par l'application scientifique de la loi métaphysique de causalité ne fournit en rien l'unité de ce droit, si l'on envisage de celui-ci les moments successifs et le *contenu*; mais, si l'on en sait envisager la *forme* constitutive et essentielle, l'unité du droit positif apparaît comme nécessaire; et à cette condition *exclusivement* la science comparative et « naturelle » du droit est redevable de sa possibilité. C'est donc bien la méthode « transcendantale » qui est fidèlement suivie par l'idéalisme juridique néo-kantien et qui lui assure une supériorité incomparable à l'égard du « positivisme » et du « néo-hégélianisme ». Le *fait* de la science juridique et la *réalité* du droit positif, en leur commune *actualité*, sont assujettis l'un et l'autre à cette condition *nécessaire* de toute expérience juridique *possible*, le concept-limite du droit rationnel pur.

Mais l'idéalisme néo-kantien affirme, à titre nécessaire, un double principe, puisqu'au monde des « essences » il oppose, ainsi que nous l'avons dit, le monde des « valeurs ». En ceci encore il est fidèle à la méthode « transcendantale » dont il se réclame. Opposer à l'explication, dynamique non moins que statique, par la causalité historique subordonnée d'ailleurs au concept universel, la position du problème *pratique* et du « devoir-être » juridique à réaliser, c'est appliquer à la question du droit l'opposition générale formulée par l'idéalisme kantien entre le problème de la raison théorétique et de la connaissance transcendantale du réel et le problème de la raison pratique et de la législation transcendantale de l'action. Et de même que l'idéalisme kantien poursuivait la synthèse des deux raisons par la réduction des principes formels à l'activité du « moi transcendantal », l'idéalisme juridique néo-kantien détermine, lui aussi, pour des motifs d'ordre gnoséologique, le *moi*, dont il affirme le primat nécessaire à l'égard de la nature, comme source commune et transcendantale de la *science* du droit « positif et de la *réalisation* du droit naturel ». Sans doute, de même que la science en général est concevable, du point de vue kantien, en raison de l'activité synthétique du moi et des formes

constitutives de cette activité, sans que l'on pose le devoir-être et le problème pratique, la science juridique serait concevable, du point de vue néo-kantien, en raison de la « forme pure » du droit, principe de l'explication causale et historique de celui-ci, sans que l'on en vienne à poser, ici non plus, le problème pratique du « devoir-être » juridique et la nécessité de la « crise » et la réalisation nécessaire du « droit naturel » et idéal. Et c'est bien ce que rappelle M. Del Vecchio, lorsqu'il déclare que, du pur point de vue *logique*, les moments du droit historique sont « indifférents » en ce qui concerne le problème de leur valeur. Mais l'idéalisme de Kant n'indiquait-il pas déjà, bien que de façon incomplète, la coexistence de l'explication mécaniste et de l'attitude téléologique? Et ne tendait-il pas, en sa doctrine du *noumène*, à subordonner le mécanisme *naturel* et la science à la finalité expressive du moi autonome? Si Kant a vu dans le principe téléologique une règle *heuristique* en ce qui concerne la recherche positive, lui-même a, comme le montre M. Del Vecchio, appliqué ce principe heuristique précisément à la connaissance historique du droit réel. Et puisque la science comparative du droit révèle des similitudes qui ne se réfèrent à nulle imitation, puisque les particularités du droit multiple convergent peu à peu vers l'unité du droit humain et rationnel, puisque la loi du progrès exprime justement une règle heuristique favorable à l'enquête historique relative aux phases du droit positif, on a beau dissocier l'exigence *logique* de la notion qui définit l'« essence » et l'exigence « téléologique » de l'idéal qui définit les « valeurs », c'est bien la science positive du droit réel, conditionnée par le concept de l'essence juridique, qui amène à formuler la hiérarchie des valeurs et l'exigence de l'idéal. De telle sorte que la *téléologie* du droit est, tout aussi bien que l'explication *causale* du droit, conforme à la méthode « trancendantale » et kantienne. Bien plus, le caractère « inépuisable » de l'*essence* juridique n'implique-t-il pas déjà l'opposition du « sujet » rationnel, créateur du *possible*, et de l'expérience simplement *actuelle*? Cette opposition implicite, que contenait nécessairement la position *logique* du problème idéaliste, se trouve éclaircie par la doctrine du « primat du moi » à l'égard de la nature qui répond à la position *métaphysique* de ce problème. C'est donc très fidèlement à la méthode consciemment proclamée par lui que M. Del Vecchio, en cette œuvre qui nous a paru significative d'une « tendance » philosophique nouvelle, a poursuivi jusqu'à la formulation d'un critère juridique absolu cette tentative de justification « idéaliste » d'une science « positive » du droit universel.

Et c'est bien d'une tendance « néo-kantienne » qu'il s'agit. Ce qui domine en cette nouvelle philosophie du droit, n'est-ce pas la conception d'un monde des *valeurs*? Les difficultés du kantisme originel s'atténuent lorsque, bornant la notion du *réel* à ce qui est *actuellement* réalisé, on envisage le monde nouménal d'un point de vue *pratique*, comme système des *valeurs*, donc comme principe rationnel de *réalisa-*

tions possibles. Et le monde des « essences » lui-même, puisqu'il offre le système des « virtualités » que le phénomène historique actualisera de façon seulement partielle, actionné qu'il sera par la poursuite d'un « mieux », n'offre-t-il pas précisément en cela au savant qui « unifie » le développement des phénomènes et les considère en leur progrès une « valeur » de vérité, toute *formelle* en apparence mais qui se développe par la comparaison des moments successifs du *contenu* empirique et leur estimation relative? C'est dire que le problème *logique* de la philosophie « idéaliste » du droit est implicitement lui-même de nature *téléologique.* Mais c'est dire aussi peut-être qu'un approfondissement nouveau de cette notion d'un « monde des valeurs » enlèverait encore davantage à celles-ci le caractère *ontologique* qu'elles doivent à l'origine proprement kantienne de la doctrine, résoudrait radicalement en « devoir-être la nécessité et l'universalité et l'inépuisable possibilité qui les définissent, déterminerait comme complète « immanence » et comme virtualité « créatrice » leur « intemporalité » prétendue. Par cette critique plus radicale et plus conforme encore, semble-t-il, à son propre esprit, l'idéalisme « transcendantal » des néo-kantiens s'éloignerait de la dialectique néo-hégélienne et, faisant abandon des « formes » rigides constituées en « existences » et du « moi absolu » déterminé en « être », se rapprocherait du *pragmatisme*, lequel a précisément pour fonction propre de substituer le « règne des valeurs » au « règne des essences » et à l'idolâtrie des « formes conceptuelles », l'évaluation du « devenir » à l'affirmation du « devenu » ou de l' « immobile ».

J. SEGOND.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

I. — Philosophie scientifique.

F. Le Dantec. — La stabilité de la vie, *étude énergétique de l'évolution des espèces*. Un vol. in-8 de la *Bibliothèque scientifique internationale* (nouv. série), xii-300 p., Paris, F. Alcan, 1910.

Ce nouvel ouvrage de M. Le Dantec s'attaque, dans presque toutes ses parties, à des questions d'un intérêt actuel et intense; il en propose des solutions d'une vigoureuse ingéniosité. Mais quoi qu'il soit le plus souvent, dans le détail, d'une lucidité remarquable, l'ensemble n'en est pas facile à saisir. Les notations du type mathématique, dont quelques-unes sont particulières à l'auteur, l'originalité extrême, souvent paradoxale de son langage et de ses vues, la rapidité de sa plume, le peu d'importance qu'il attache à l'ordre didactique, tout cela donne au lecteur l'impression d'une journée de chasse loin des sentiers battus, sur des terrains pleins d'accidents et de surprises[1]. On ne s'y sent pas toujours le pied sûr.

La marche du raisonnement, dans ses grandes lignes, est synthétique, au sens cartésien de ce mot. Nous allons des lois mécaniques aux lois physiques, du physique au chimique, du chimique au vital. Le premier chapitre a pour titre : « La biologie, science déductive, enseignée par la méthode déductive ». M. Le Dantec, a non seulement une forte éducation mathématique et physique, mais surtout une constitution mentale qui l'entraînent à penser *more geometrico* : qu'on se rappelle, par exemple, la puissance de systématisation dont il fait preuve dans ses *Éléments de philosophie biologique*. Peu lui importe de savoir, s'il ne peut pas comprendre. Et comprendre, pour lui, c'est déduire. Comme tous les philosophes de race, il est essentiellement logicien. Les naturalistes le lui ont souvent reproché. Il retourne contre eux l'accusation. « A quoi servent les expériences, leur répondit-il, si ce n'est à vérifier par les conséquences un système hypothético-déductif solidement construit? La plupart des travaux de laboratoire sont de la science à bon marché, qui ont tout juste la valeur d'une amusette, puisqu'ils n'éclairent aucun des grands problèmes que nous pose la biologie. Je ne méprise pas la méthode expérimentale, je

1. Il y a aussi un grand nombre de fautes d'impression, dont quelques-unes altèrent même le sens des phrases, p. ex. p. 61.

la considère au contraire comme la base de toute la science. Notre raison même n'est à mon avis que le produit d'une longue expérience, enregistrée au plus profond de notre organisme. Mais je n'en tiens pas moins avec Claude Bernard qu'avant tout, il faut penser, que toute étude expérimentale utile a pour nerf l'existence d'une théorie préalable, et que tant que la théorie n'est pas construite, logiquement éprouvée et intellectuellement bien charpentée, ce n'est guère la peine de mettre l'œil au microscope, ou de préparer des bouillons de culture. Pour en prendre un exemple, la stérilité de toutes les hypothèses essayées depuis cinquante ans sur l'hérédité et sur la transformation vient de cette grave faute de méthode que les biologistes ont imprudemment entrepris d'étudier les variations des êtres vivants sans avoir jamais donné une définition précise de la vie, leur permettant de savoir exactement ce dont ils parlaient[1]. »

On reconnaît ici, avec le principe que Stuart Mill énonçait dans sa logique, la règle que M. Durkheim, de son côté, a si fortement recommandée aux sociologues. Toutefois cette systématisation, sous la forme où la présente M. Le Dantec, est un peu déroutante pour le lecteur. Il nous demande d'avancer de confiance, comme mathématiciens et physiciens ont l'habitude de le faire, avec leurs élèves; pour commencer, il nous jette en pleine mécanique énergétique, définit un système complet, une fonction qui en mesure l'énergie, des principes d'équivalence et de vection qui en règlent le développement. « Et quel rapport tout cela peut-il bien avoir avec la vie? » — « Vous le verrez tout à l'heure. » De fait, nous finissons par le voir. Mais cette filière déductive, qui est déjà bien difficile à suivre quand on n'en retranche rien, deviendrait absolument insaisissable dans un résumé. Je prendrai donc les choses en sens inverse : j'essaierai de faire voir comment, d'après l'auteur, les phénomènes de transformisme morphologique, d'adaptation, de cicatrisation, d'immunisation peuvent être « racontés » en langage énergétique, et considérés comme la résultante de phénomènes mécaniques bien plus généraux.

Les espèces que nous connaissons le mieux paraissent ne plus se transformer. Si elles avaient eu de tout temps pareille fixité, il faudrait admettre que l'évolution dure depuis des millions, peut-être depuis des milliards d'années, ce que les géologues contemporains refusent d'admettre. Dès lors, deux hypothèses sont seules possibles. La première est celle de M. de Vries; elle consiste à admettre des *mutations* brusques, qui franchissent en quelques générations des différences considérables du type spécifique. Cette supposition, peu vraisemblable *a priori*, ne s'appuie que sur les variations rapides observées chez quelques plantes, variations qu'on expliquerait bien mieux, selon M. Le Dantec, en y voyant des cas de « polymorphisme », des équilibres

1. Je résume ici ce que dit M. Le Dantec au chapitre I et à l'appendice III, notamment pages 288, 289.

multiples d'une même substance vivante, entre lesquels elle pourrait osciller pour de petites différences dans les conditions extérieures. L'autre hypothèse, beaucoup plus simple et plus conforme à la continuité que nous constatons ordinairement dans la nature, consiste à supposer que la transformation des espèces se fait d'un mouvement de plus en plus lent à mesure que le monde vieillit, exactement comme l'écoulement d'un fleuve où la pente diminue sans cesse, ou comme la croissance d'un homme. Un type spécifique donné, sauf aux moments de crise, réalise un équilibre avec son milieu. Un incident vient-il à l'écarter suffisamment de sa situation pour qu'il n'y revienne pas de lui-même, comme une pierre qu'on pousse hors du creux qui la retient sur le flanc d'une montagne, il se transforme jusqu'à ce qu'il ait trouvé une nouvelle position d'équilibre [1]. Mais plus on est loin du sommet, moins la pente est raide : plus il est difficile de déplacer la pierre, et moins elle roule une fois déplacée. Un être vivant évoluera donc d'autant plus rarement et d'autant moins qu'il aura déjà évolué davantage. Et cette hypothèse, si satisfaisante pour nos besoins logiques, si recommandée par l'analogie, se trouve précisément celle à laquelle nous sommes conduits en essayant d'interpréter physiquement les phénomènes de la vie.

Qu'est-ce en effet que la vie? On peut répondre que vivre c'est *s'accroître*, et par suite de la réaction même qui produit cet accroissement, *s'habituer*. Un être vivant A, est celui qui placé dans un milieu approprié B, réagit sur ce milieu de manière telle qu'au bout d'un certain temps la matière qui le compose est plus ou moins complètement renouvelée, mais que sa composition chimique et ses propriétés spécifiques subsistent, au moins pour l'essentiel. Dans le cas le plus favorable, B est tel que le fonctionnement vital, représenté par le symbole $(A \times B)$ [2] reproduit de la substance vivante A inaltérée en quantité plus grande qu'elle n'était au début, ou tout au moins égale à celle-ci. Mais ce n'est là qu'un idéal, assez analogue en biologie à ce qu'est en physique le gaz parfait ou la transformation rigoureusement réversible. On peut s'en approcher beaucoup. Mais en fait, il se produit toujours quelque chose d'un peu différent. B n'étant pas exactement le milieu qui entretiendrait A dans sa pureté, le résultat de l'opération $(A \times B)$ est de donner au bout de quelque temps une substance

1. Cette comparaison est de M. Le Dantec. Mais le moment où la pierre roule ne marque-t-il pas une discontinuité relative, qui n'est pas si éloignée de l'idée de mutation? Ce que l'auteur rejette surtout dans la théorie de M. de Vries c'est le caractère fortuit du changement brusque (295). Peut-être n'objecterait-il rien à un changement rapide, mais lamarckien, soumis à une loi et réalisant une adaptation.

2. Telle est la notation de M. Le Dantec. Ici comme en logique, je trouve bien regrettable l'emploi des signes d'opérations mathématiques pour désigner des opérations qui n'ont avec celles-là qu'un rapport d'analogie parfois assez lointain.

A_1, quelque peu différente de la première, et qui en diffère précisément en ce qu'elle s'est mise en équilibre avec le milieu B : il faut entendre par là que maintenant A_1 trouverait dans le milieu B la condition de sa reproduction indéfinie des variations nouvelles : sans quoi, en effet, elle se détruirait, ou passerait rapidement à une série d'autres états jusqu'à ce qu'elle aboutît finalement à l'une ou à l'autre des deux seules solutions durables : le régime à peu près constant, c'est-à-dire l'équilibre, ou la mort. — Mais si B lui-même se modifie plus ou moins vite A_1 *poursuivra* pour ainsi dire vainement son équilibre, en devenant successivent A_2, A_3, A_4, etc. D'où la nécessité logique de l'adaptation et de la transformation spécifiques. — Introduisez dans un mouton M une bactéridie charbonneuse C : ou bien le mouton meurt, ou bien sa substance de mouton M se modifie dans l'opération $(M \times C)$ de manière à prendre un état physique et une composition chimique M_1 à peine différents de M, que nous ne saurions en discerner au microscope, mais qui jouit de la propriété de pouvoir continuer son renouvellement en présence de C, comme on le constate par les effets. Et d'ailleurs la propriété en question est *symétrique* : car C, lui aussi, s'il ne meurt pas, s'adapte en présence de M et n'est plus tout à fait ce qu'il était auparavant : c'est le principe de la culture et de l'atténuation des virus.

Remarquons maintenant que ces habitudes d'une substance vivante peuvent être de deux types très différents ; *habitude globale*, qui concerne l'adaptation d'un individu tout entier à son milieu, soit externe, soit interne; *habitude élémentaire*, ou habitude d'un seul tissu. Celle-ci peut être fatale à l'individu pris dans son ensemble. M. Le Dantec explique par là, fort ingénieusement, à côté de la vaccination et de la *vis medicatrix naturæ*, les cas d' « anaphylaxie » où une première injection d'une substance rend une seconde injection plus dangereuse, où il y a par conséquent contre-habitude[1]. La période d'anaphylaxie serait la période de trouble résultant de l'existence d'adaptations élémentaires en certains tissus, non encore fondues dans la coordination générale de l'être vivant.

Maintenant, approfondissons physiquement ce phénomène de défense organique.

Tous les corps vivants sont des *colloïdes*, caractérisés au point de vue fonctionnel par ce fait que l'équilibre physique et l'équilibre chimique, de leurs éléments, tous deux assez faciles à modifier, dépendent étroitement l'un de l'autre. Il y a ainsi, sous les phénomènes observables de la vie, deux autres couches de phénomènes que nous ne voyons pas, mais qui en conditionnent les manifestations externes. Les mécaniciens, les iatrochimistes avaient peut-être raison *in abstracto*;

1. Il faut remarquer toutefois que la contre-habitude est un phénomène bien général, et qui semble pouvoir s'expliquer dans d'autres cas, par exemple en psychologie, par un mécanisme tout différent.

mais en fait les vitalistes se sont plus rapprochés de la vérité quand ils maintenaient l'existence d'un facteur intermédiaire que niaient les premiers : l'inutilité de leur doctrine venait seulement de ce qu'ils n'en cherchaient qu'une image psychologique.

De ce point de vue, considérons le fonctionnement d'une substance spécifique déterminée [1] A dans un milieu B. La fonction $(A \times B)$ s'accomplit d'abord avec effort, c'est-à-dire avec un gaspillage d'énergie, avec des destructions et des morts élémentaires qui facilitent ou plutôt même qui rendent seules possibles un état mieux équilibré. Si l'espèce demeure longtemps dans les conditions B, l'adaptation devient de plus en plus parfaite. Cette adaptation et cette variation, pour l'individu pris dans son ensemble, sont donc de type lamarckien; mais pour les éléments qui le constituent, elles se font uniquement par sélection, c'est-à-dire d'après le type darwinien. Les deux théories sont donc vraies l'une et l'autre, quoique à des étages différents. Si l'on accepte le principe de l'*assimilation fonctionnelle* que M. Le Dantec a longuement exposé dans sa *Théorie nouvelle de la vie*, on admet en effet que toute cellule, tout tissu qui fonctionne se multiplie et se développe *ipso facto*, puisque fonctionner, c'est satisfaire à l'équation de la vie manifestée $a + Q = \lambda a + R$, et par conséquent s'accroître en matière et en énergie spécifiques. Et de fait si vivre c'est, *par définition*, former de la substance vivante, le fonctionnement vital ne peut être qu'assimilateur, au sens physiologique de ce mot. Resterait à savoir si dès lors ce que nous appelons les « formes supérieures » de la vie mériteraient encore ce nom, et ne seraient pas précisément l'inverse de cette vie élémentaire, la dissolution et la mort des synthèses qu'elle produit, comme d'ailleurs M. Le Dantec a été amené à l'admettre en ce qui concerne la maturation des éléments sexuels. J'ai essayé pour ma part, il y a longtemps déjà, de montrer cette opposition : mais ce n'est pas le moment d'y insister.

Revenons à la distinction des trois formes d'activité superposées dans le phénomène vital : chimique, colloïde et spécifique. C'est par l'intermédiaire de l'état colloïdal [2] que la composition chimique qui caractérise la cellule primordiale, dans chaque espèce, détermine les caractères morphologiques au cours du développement embryonnaire ou dans les cas de cicatrisation. Mais ce rôle de médiateur plastique n'est pas moins important en sens inverse. L'adaptation fonctionnelle se fera d'abord, pense M. Le Dantec, par une variation de l'état colloïdal seul. Tant que l'habitude n'aura modifié que celui-ci, elle sera peu stable, individuelle. Elle durera sans doute plus ou moins après la disparition des causes qui l'ont produite; mais en leur absence

1. Il ne faut pas oublier que pour M. Le Dantec, la forme extérieure d'un être, d'un homme par exemple, dépend essentiellement de la forme physico-chimique qui caractérise la « substance d'homme », du *patrimoine héréditaire* que contient la première cellule de l'embryon.

2. Voir Le Dantec, *Introduction à la pathologie générale*.

elle finira par disparaître. Supposons au contraire que l'être soit maintenu longtemps dans les conditions qui l'entretiennent ; il *pourra se faire* qu'elle modifie à la longue, par l'intermédiaire de l'état du colloïde, la composition chimique elle-même, en y provoquant la formation ou la destruction de tel composé bien défini qui dès lors fera ou ne fera plus partie du « patrimoine héréditaire ». A ce moment et à ce moment précis, que peut-être rien ne décèlera au dehors, la transformation d'espèce sera faite. Ainsi, sur ce point encore, il faut donner raison à la fois aux partisans et aux adversaires de l'hérédité des caractères acquis. Si l'hypothèse est vraie, seuls quelques caractères jouiront de ce privilège, et ce seront ceux qui pour des raisons physico-chimiques, auront pu descendre ainsi jusqu'à l'étage des structures moléculaires. Rien ne peut nous permettre de décider *a priori* quels ils seront : à l'expérience de nous l'apprendre.

Maintenant, supposons cette variation accomplie, et soit le patrimoine physico-chimique héréditaire a_2 définitivement substitué au patrimoine antérieur a_1. Je dis que le second est nécessairement *plus stable* que le premier. Et voici pourquoi.

Le propre du phénomène vital, nous l'avons vu, est de continuer de lui-même dès qu'il a commencé. La fonction $(A \times B)$ une fois mise en jeu, se répète et même se multiplie indéfiniment dans un milieu favorable. Or, pour qu'un phénomène continue ainsi une fois amorcé il faut qu'à chaque moment ce phénomène dégage, par son accomplissement, au moins autant d'énergie qu'il en avait consommé dans l'amorçage. Le feu ne peut se propager que si la première partie de bois ou de charbon enflammée aux dépens de l'énergie calorique ambiante fournit à son tour à la partie voisine, du fait même de sa combustion, une quantité d'énergie au moins égale à celle-là. — Plus ces deux quantités seront voisines plus la continuation du phénomène sera précaire ; plus la seconde l'emportera sur la première, plus il aura de chances de se maintenir. La vie sera donc d'autant plus stable que le phénomène chimique qui en est la base se fera avec un plus grand dégagement d'énergie spécifique, c'est-à-dire d'énergie caractéristique de la fonction vitale et propre à en assurer la continuation. Or cette transformation dans le sens qui libère la plus grande somme d'énergie est à la fois un caractère général des phénomènes envisagés au point de vue thermodynamique, et une condition du succès, là où s'établit une concurrence entre plusieurs phénomènes également possibles. Dans un milieu où il existe une provision donnée d'énergie, nous assistons à une lutte entre les différentes formes de celle-ci. Celle qui s'impose le plus fortement est celle qui est le plus capable d'amorcer un phénomène qui s'entretient spontanément, « un phénomène qui produise plus qu'il ne consomme de l'énergie particulière dont il a besoin pour se manifester ». Les processus défensifs et offensifs qui ont lieu dans un organisme gagneraient même beaucoup, remarque M. Le Dantec, à être interprétés de ce point de vue. Au lieu de suppo-

ser une sécrétion matérielle d'*anticorps* neutralisant les effets d'une injection dangereuse pour l'organisme, et d'imaginer une « phénoménine » expliquant chaque phénomène, à la façon de la *virtus dormitiva*, il serait bien plus logique d'admettre de simples rayonnements d'énergie, d'un rythme défini, susceptibles de se répandre autour de chaque colloïde vivant, de communiquer quelques-unes de ses propriétés à tout le milieu qui l'entoure et d'entrer en conflit avec les rythmes différents qui émanent d'autres colloïdes placés au voisinage des premiers. Ces influences, analogues à une lumière, ou à un son, seraient ainsi répandues dans l'organisme, et autour de l'organisme, sans diminution de poids des substances vivantes dont elles émaneraient. La lutte de la bactérie et du mouton serait donc purement énergétique; elle consisterait, non dans une sécrétion matérielle de toxines et d'antitoxines, mais dans la propagation de deux « facteurs rayonnants d'assimilation physique » (150) dont le plus puissant l'emporterait, neutraliserait le rythme opposé, et permettrait ainsi l'absorption de la substance vaincue par la substance victorieuse. Mais cette supériorité elle-même, qu'est-elle autre chose que la propriété pour un phénomène qui continue de lui-même, de dégager en abondance une forme d'énergie caractéristique? « Dans un milieu où plusieurs phénomènes seraient possibles, quelques-uns seulement se manifestent, soit parce que ceux-là seuls ont été amorcés, soit parce que d'autres, qui auraient pu être amorcés comme les premiers, ont été éliminés par eux... La notion de sélection naturelle prend donc une importance qui dépasse de beaucoup les limites de la biologie » (111). Elle apparaît alors, en effet, comme une autre forme du principe thermochimique de Berthelot, et toutes deux ensemble comme les conséquences du principe de Carnot ou plutôt, — car ce principe est double, — comme les conséquences du *premier* des deux principes enveloppés dans le célèbre théorème sur le fonctionnement des machines à feu. M. Le Dantec le formule ainsi : « L'énergie ne peut effectuer de transformation qu'en subissant une baisse de niveau. »

Telles sont les idées qui m'ont semblé fondamentales dans ce riche et curieux ouvrage. Il va de soi que j'ai dû laisser de côté bien des choses, notamment toute l'analyse des principes thermodynamiques, qui en occupe une partie importante; la critique des idées de Loeb et de celles de Bohn; la théorie du cancer considéré comme type de stabilité biologique. Je n'entreprendrai pas non plus de discuter les points qui me laissent des doutes. Je pense cependant ne pas trop dépasser les limites normales d'un compte rendu si je me borne à les signaler.

Je suis tout d'abord embarrassé par la définition de la vie. En tant que point de départ, que définition constructive, elle est sans doute très acceptable. Mais il faut bien se rendre compte qu'ainsi restreinte à l'assimilation fonctionnelle, elle ne correspond plus qu'à une partie minime de ce que nous appelons ordinairement de ce nom. Il y a

d'abord toute la « vie » intellectuelle, artistique, morale, qui est l'antithèse même de l'assimilation fonctionnelle. Je crois avoir démontré cette opposition assez complètement pour la mettre hors de doute : l'une travaille à conquérir toute la matière et toute l'énergie pour lui imposer son type spécifique; elle se caractérise par une différenciation croissante (que M. Le Dantec admet sans aucun doute[1], mais à laquelle il ne fait pour ainsi dire aucune place dans son explication énergétique); elle se manifeste essentiellement par une individualisation croissante; l'autre est au contraire en progrès quand il y a marche à l'identité, passage d'une individualité fermée à une personnalité ouverte, transformation des opinions différentes en une vérité commune, assimilation, non par la suprématie d'un vainqueur, mais par le consentement des esprits. — Mais de plus, dans le domaine même de la « vie » matérielle, il me semble qu'il y aurait encore une distinction. L'activité que dépense un être vivant est-elle toujours assimilatrice (au sens biologique de ce mot, fort équivoque lui aussi)? Le renard qui « renarde » comme dit M. Le Dantec, à la poursuite d'une volaille, s'use et se rapproche de la mort : c'est seulement s'il la prend, la mange et la digère que cette seconde manière de « renarder » augmentera son énergie vitale et sa substance renardique. Il y a donc là baisse de niveau, et phénomène d'amorçage. Mais l'amorçage pourrait ne pas se produire. Le renard pourrait mourir épuisé de fatigue dans un milieu où le gibier serait trop bien défendu. Dès lors, n'y a-t-il pas lieu de revenir, en ce qui concerne les actes visibles des êtres supérieurs, à la conception classique qui les oppose à la nutrition? Ne faut-il pas, en somme, les exclure de la « vie » dans ce qu'ils ont d'essentiel?

Mais ceci n'est peut-être qu'une question de mots et de classement. Les Grecs distinguaient et opposaient déjà βίος et ζωή. Je crois seulement que la tournure d'esprit très monistique de M. Le Dantec ne se prête pas volontiers à reconnaître les antithèses et les dualismes dont il me semble, pour ma part, que les choses sont faites. Ainsi je ne vois pas qu'il tienne compte de l'opposition analogue qui me paraît si frappante entre les effets de la vie (au sens le plus strict de ce mot), et ceux des processus physiques les plus généraux qui se passent dans les substances inorganiques. L'être vivant ne lutte pas seulement contre d'autres vivants, mais contre un milieu matériel et énergétique qui a pour loi dominante l'égalisation des niveaux, des pressions, des températures, en un mot des potentiels de toute espèce, tandis que la substance capable d'assimilation fonctionnelle vit au contraire en retenant, en différenciant de l'énergie au profit d'un type donné. Aussi la vie que nous connaissons ne se fait-elle qu'en présence d'une grande chute d'énergie dont elle est pour ainsi dire le parasite : le rayonnement solaire. Il fabrique des réserves d'énergie d'un potentiel supé-

1. Voir notamment p. 28.

rieur à celui où l'énergie rayonnée serait tombée sans cela : je ne parle pas seulement de la fonction chlorophyllienne des plantes, mais même de la constitution d'un oiseau, d'un poisson, qui peuvent servir d'aliment à d'autres êtres ou fournir directement une certaine quantité de travail mécanique. Et ceci m'amène à un autre point sur lequel j'ai peine à me représenter les choses comme M. Le Dantec.

Je dois dire d'abord que je partage entièrement la manière de voir qu'il exprime au début de son appendice *L'encombrement de l'énergie par la matière* : si l'on veut utiliser une notion abstraite, en dehors des mathématiques, il faut en trouver une traduction concrète, maniable pour notre imagination, spécialement pour notre imagination visuelle et musculaire. Je crois également, comme lui, que pour se faire du principe de Carnot cette représentation concrète et utilisable, il faut diviser en deux la grande loi de vection qu'il exprime. Mais je ferais cette division d'une manière un peu différente. Les deux phénomènes qui y sont en cause me paraissent être : 1° l'*égalisation* des potentiels dont je viens de parler : niveaux, pression, températures, potentiels électriques. La matière va d'*elle-même* dans le sens de cette égalité ; elle la réalise sans contre-partie (expérience de Joule), et une fois qu'elle l'a réalisée, elle y demeure comme dans un état d'équilibre qui ne variera plus sans intervention extérieure. Tandis que le contraire ne se produit jamais spontanément : on ne voit pas de dénivellation spontanée dans une nappe d'eau horizontale, ni de différenciation du potentiel électrique dans une sphère de cuivre abandonnée à elle-même). A cet égard, le principe de Carnot aurait pour représentation concrète une répartition de plus en plus égale de l'énergie dans la matière[1]. 2° La transformation dissymétrique de toutes les formes d'énergie en chaleur, transformation qui définit, elle aussi, un *sens naturel* où marchent les phénomènes puisque cette calorisation de l'énergie se fait sans condition et que la transformation inverse est au contraire conditionnée par une égalisation du type ci-dessus défini, égalisation dont la grandeur minima est déterminée par les conditions de l'expérience (quantité de chaleur transformée à rebours, nature de l'énergie en laquelle elle se transforme). Se pourrait-il, par suite, qu'au fond cette calorisation fût une forme, différente pour nos sens, mais abstraitement identique, de l'égalisation des potentiels? Je ne sais. S'il en était ainsi, les deux notions fondamentales seraient, et seraient exclusivement, celles de

1. Je me permets de renvoyer pour un exposé plus complet, à l'analyse que j'ai donnée de ces deux phénomènes de *la Dissolution*, chap. II, et en particulier au rapport indiqué entre ce premier phénomène et la loi de Wœstyne. — Je ne vois pas d'ailleurs de contradiction entre cette idée et celle d'après l'accroissement de $\frac{Q}{T}$ serait la répartition de l'énergie sur un plus grand nombre de molécules : car dans ce cas on doit supposer évidemment que les molécules supplémentaires n'apportent pas avec elles de chaleur nouvelle, et par suite, il y a bien une égalisation.

l'égal et de l'inégal, du même et de l'autre ; et la marche de la nature physique serait celle qui rapprocherait sans cesse le différent de l'identique. Mais alors même que le second de ces phénomènes devrait être considéré comme purement qualitatif, et irréductible au premier, il resterait toujours que l'égalisation, l'identification est l'âme de celui-ci, et que par conséquent elle doit être mise en relief dans l'interprétation concrète du principe de Carnot [1].

Enfin, en ce qui concerne l'idée qui donne son titre à l'ouvrage, la stabilité de la vie, je la crois sans doute très vraie dans ses grandes lignes, car elle concorde avec une foule de faits de nature très différents les uns des autres ; mais je voudrais comprendre plus précisément par quels intermédiaires elle se déduit des principes physiques correspondants. Entre les deux la marge reste trop grande. On a sans doute facilement l'intuition qu'il doit y avoir un rapport de ce genre, mais cette intuition me paraît rester encore loin d'une analyse rigoureuse. Je vois bien d'une part qu'une réaction à grand dégagement d'énergie a plus de chances de continuer, dans un même milieu, qu'une réaction à faible dégagement ; de l'autre, qu'une composition chimique héréditaire A, si elle se modifie en présence d'un milieu B, doit devenir une composition A_1 plus stable que A dans les conditions définies par ce milieu. Mais cette stabilisation, ainsi considérée, resterait statique, et limitée au milieu où elle s'est produite. Comment passer de là à l'idée d'une stabilité active, analogue à celle du gyroscope ou de la roue lancée ? Et en outre, à l'idée d'une stabilité progressive, qui ne permettra jamais de retour en arrière, vers une plus grande souplesse adaptative, même si le milieu B se modifie d'une façon quelconque ? J'avoue que je ne suis pas assez éclairé là-dessus par les quelques mots que nous dit l'auteur à ce sujet [2]. Je me demande aussi comment concilier cette vue avec le fait souvent remarqué que les espèces cellulaires varient d'autant plus aisément qu'elles ont déjà varié. Mais surtout ne rencontrons-nous pas ici encore, une antinomie entre la vie élémentaire et les conditions où elle se développe ? Vivre, c'est s'habituer ; c'est le premier échec à la loi d'après laquelle vivre, au sens le plus parfait, c'est reproduire et multiplier exactement la même formule spécifique. Mais continuer à vivre, c'est devenir de moins en moins capable de s'habituer, donc de moins en moins apte à vivre, de plus en plus sujet à la mort pour une variation minime du milieu qu'aurait pu suivre avec souplesse une substance moins fixée. La stabilisation de la vie serait donc, à cet égard, un bénéfice pour l'individu, devenu plus difficile à altérer, mais une restriction et une menace pour la vie en général, réduite à dépendre passivement de conditions de plus en plus étroites. Et même chez l'individu la

1. J'ai remarqué quelques passages où M. Le Dantec dit lui-même : égalisation de niveau, au lieu de parler seulement, comme il le fait d'ordinaire, d'une baisse de niveau. V. p. ex. p. 67, p. 209.

2. Voir notamment § 38, 41 et 51.

vis medicatrix n'a-t-elle pas un pouvoir d'autant moins étendu qu'il s'agit d'une espèce plus élevée?

Mais peut-être quelques-uns de ces doutes ne viennent-ils que d'avoir imparfaitement compris la thèse si originale de M. Le Dantec. D'autres objections, qui s'étaient présentées à première lecture, se sont dissipées à la réflexion. Peut-être aussi n'est-il pas légitime de demander à des hypothèses encore neuves une interprétation intégrale de tout le détail des phénomènes. Les anciens traités de méthodologie paraissent un peu trop stricts sur ce point. C'est déjà beaucoup de discerner qu'il peut y avoir, dans l'évolution biologique, certains caractères démontrables déductivement, que les especes se transforment nécessairement dans le sens qui rend leurs variations de plus en plus difficiles et de plus en plus lentes, en un mot d'apercevoir qu'un lien de dépendance logique relie sans doute les lois de l'équilibre vital à celles des équilibres physico-chimiques. Spencer le pensait, et avait cru le prouver. Mais sa soi-disant démonstration était si grossièrement fausse qu'elle a compromis pour longtemps l'idée même qu'elle prétendait développer. Celle de M. Le Dantec aura peut-être pour effet de lui rendre une nouvelle vigueur.

André Lalande.

II. — Logique.

Annibale Pastore, Sillogismo e proporzione, *Contributo alla teoria e alla storia della Logica pura*, 1 vol. in-8 de xvi-229 p., Turin, Frat. Bocca, 1910.

L'auteur chargé d'un cours libre à l'Université de Gênes, s'est proposé dans cet ouvrage de démontrer deux thèses : 1° au point de vue dogmatique, que le concept est de tous points assimilable à un nombre, le jugement à un rapport mathématique (un quotient), le syllogisme à une proportion, c'est-à-dire à une égalité de rapports permettant de découvrir un quatrième terme inconnu quand on possède les trois autres; 2° au point de vue historique, que telle fut réellement la pensée des logiciens grecs, et surtout d'Aristote : ce dernier, d'après M. Pastore, aurait calqué sa doctrine syllogistique sur les propriétés bien connues de l'ἀναλογία géométrique, dont souvent d'ailleurs il se sert pour illustrer des questions morales (par exemple dans sa théorie de la justice). Si l'auteur des *Analytiques* ne fait nulle part le même rapprochement en ce qui concerne le syllogisme, c'est parce qu'il réservait à son enseignement ésotérique le « secret » de cette identité entre le logique et le mathématique (169, 188-190, 212). Les modernes qui ont retrouvé cette vérité ont cru renverser l'aristotélisme. Mais c'était seulement par ignorance. Une restitution plus

pénétrante montre au contraire qu'il était entièrement d'accord avec la logique contemporaine.

L'ouvrage est divisé en trois parties, correspondant au concept, au jugement et au raisonnement. Chacune d'elles se subdivise encore en deux : recherches théoriques, recherches historiques. Comme il est naturel, les chapitres historiques sont de beaucoup les plus longs, surtout celui qui concerne le syllogisme (pp. 81-206). L'auteur a certainement des connaissances historiques nombreuses; cependant les lecteurs habitués aux études grecques seront étonnés de lui voir citer souvent les passages sur lesquels il s'appuie en traduction italienne, sans donner même en note le texte correspondant; ils le seront aussi de constater que les renvois, très fréquents, aux œuvres d'Aristote, sont faits par chapitre et par paragraphes seulement, et non d'après le mode de référence universellement adopté aujourd'hui; l'édition de Berlin semble même n'être pas connue à l'auteur, car voulant montrer que les index d'Aristote sont incomplets sur l'idée d'Ἀναλογία, il cite *in extenso* les articles *Proportio* (*analogia*), *Harmonia* et *Harmonica* qu'il attribue à Müllach [1], et ne parle pas de l'œuvre justement classique de Bonitz.

Pour prouver que les concepts sont assimilables à des nombres, M. Pastore raisonne ainsi : la notion de nombre se forme des notions de classe, d'individu et de succession ; celle de concept, des notions de classe, d'individu et de relation. On peut assez facilement montrer que les idées d'unité mathématique et d'individualité logique sont équivalentes; nous admettrons qu'il en est de même des idées de succession et de relation si nous considérons les concepts dans leur pureté, abstraction faite de tout pseudo-concept [2] ou de toute image conceptuelle. Chaque concept, ainsi considéré dans sa construction, dérive en effet des précédents suivant un ordre de succession rigoureusement déterminé. En tant que système de relations abstraites, d'essences universelles et nécessaires, sans aucun rapport avec l'existence effective des choses correspondantes, « ils se présentent comme de purs nombres indéterminés d'éléments constitutifs dont les modes de formation peuvent par suite être très variés, comme sont variés les modes de formation des nombres; et de plus tous les concepts, ordonnés, suivant une loi progressive, comme il arrive pour les nombres, peuvent être trouvés déductivement » (19).

Un corollaire de cette théorie est la critique des lois de tautologie et d'absorption. Si le concept est vraiment un nombre, il doit devenir autre en se multipliant ou en s'additionnant à lui-même. Il est donc

1. Quel est cet *Index nominum et vocum* de Müllach? En collationnant les articles cités , je les trouve textuellement identiques, sauf plusieurs fautes d'impression, à ceux de l'*Index Rerum et nominum* de Bussemaker et Heitz, formant le 5e volume de l'édition Didot.

2. La distinction, d'origine kantienne, entre les concepts (*a priori*) et les pseudo-concepts (empiriques) a été popularisée en Italie par B. Croce. Voir *Revue philosophique*, mars 1907 (Le mouvement logique).

faux qu'en logique $a + a = a$ et $a \times a = a$, comme l'admettent tous les logiciens modernes. De même, il ne faut pas réduire la logique symbolique aux opérations + et × : la soustraction et la division y ont leur sens comme en mathématiques.

Si les concepts sont des nombres, « il est évident que parmi les relations mathématiques, qui pourraient exprimer la relation de jugement, il convient de choisir celle de *rapport*, et d'entendre par rapport de deux concepts, en ordre donné, le quotient de la division du premier par le second » (41).

Enfin, pour identifier le syllogisme à une proportion, il faut admettre qu'il se compose non de trois, mais de quatre propositions. Pour cela il convient d'adjoindre à la majeure et à la mineure une troisième prémisse, la « prémisse moyenne » qui aura pour fonction d'énoncer « la condition de la possibilité du syllogisme », autrement dit son principe, comme Rosmini en a déjà aperçu l'utilité (63). Un syllogisme complet sera donc de la forme suivante : 1° tous les hommes sont mortels; 2° Socrate est un homme; 3° les caractères communs à tous les hommes se rencontrent dans chaque homme; 4° Socrate est mortel. — Une notation spéciale, qui rappelle extérieurement celle des fonctions est employée pour figurer ces schèmes syllogistiques et les mettre sous la forme de proportions géométriques; par exemple :

$$\frac{\varphi(b)}{\psi(c)} : \frac{\varphi(b)}{\psi(b)} = \frac{\varphi(a)}{\psi(c)} : \frac{\varphi(a)}{\psi(b)}$$

ou a, b, c sont les trois termes du syllogisme; φ le signe de la quantité du sujet, ψ celui de la qualité des propositions, considérée comme tombant sur le prédicat (60).

Ainsi présentée, cette théorie peut sembler assez arbitraire et assez hasardeuse; mais voici, si je la comprends bien, le *fait* logico-mathématique très réel qui en est le fondement.

Accordons-nous, *ex hypothesi*, le droit de traiter les lettres A, E, I, O, qui désignent la nature des propositions, comme si elles étaient des nombres, ou des grandeurs algébriques. En outre, toujours par hypothèse, posons qu'il existe entre ces symboles la relation suivante, qui d'ailleurs convient assez bien à leurs rapports réels de qualité et de quantité logiques :

$$A : I :: E : O \quad \text{ou} \quad \frac{A}{I} = \frac{E}{O} \quad \text{ou} \quad \frac{A}{E} = \frac{I}{O}.$$

Nous en tirerons, en vertu de la convention précédente,

$$\frac{EI}{O} = A; \quad \frac{EI}{A} = O; \quad \frac{AO}{E} = I; \quad \frac{AO}{I} = E.$$

Enfin, admettons que la « prémisse moyenne » telle qu'elle a été définie plus haut, est toujours une proposition en A.

Ceci posé, nous constatons que dans tout syllogisme valide, mis sous la forme de la proportion :

$$\frac{\text{Majeure}}{\text{Moyenne}} = \frac{\text{Conclusion}}{\text{Mineure}}$$

et dans lequel on remplace chaque propositon par la lettre correspondante, *le produit des extrêmes est toujours égal au produit du moyen.* Si donc une des propositions, par exemple la conclusion, est inconnue, on peut en déterminer la nature par une simple *règle de trois.*

Chose remarquable : ce rapport n'existe pas entre les lettres caractéristiques des syllogismes *Darapti*, *Felapton*, *Baralipton* (ou *Bamalip*), *Fapesmo* (ou *Fesapo*); il n'existe pas non plus pour les syllogismes *Barbari*, *Celaro*, etc., obtenus par la subalternation de la conclusion quand elle est universelle : or, il se trouve justement que les premiers sont déclarés *faux* par la grande majorité des logiciens modernes, qui prennent pour accordé que les universelles n'ont pas de valeur existentielle, tandis que les particulières en ont une; et les seconds sont bien connus de la logique classique comme syllogismes « à conclusion faible », c'est-à-dire concluant *moins* que n'impliquent les prémisses [1].

On peut donc dire, sous cette condition, que la propriété en question appartient bien à tous les syllogismes valides. Mais il semble qu'elle n'appartienne pas à eux seuls. En effet, si l'on dresse le tableau des 64 combinaisons possibles de la forme AAA(A), AAE(A), AAI(A), AAO(A), etc.; si l'on élimine toutes celles qui ne répondent pas à la condition de « proportionnalité » définie ci-dessus, et qu'on retienne seulement celles qui la vérifient, on est amené à considérer comme valide un mode syllogistique ayant pour majeure I, pour mineure E, et pour conclusion O; car on a, d'après les conventions dont nous avons parlé plus haut,

$$I.E = O.(A).$$

1. M. Pastore commet sur ce point une confusion singulière (mais qui pourtant laisse subsister l'essentiel de sa thèse). « Les quatre modes restants, dit-il, AAI et EAO de la 3[e] figure, AAI et EAO de la 4[e], que la logique classique, tout en les énumérant, rejette (*rifiuta*) comme ayant une conclusion *faible*, sont aussi rejetés par la présente théorie, parce qu'ils ne satisfont pas à la propriété fondamentale de la proportion syllogistique » (73). Ces modes ne sont pas du tout rejetés par la logique classique, et leur conclusion n'est pas « faible » : *Darapti* (Socrate est Athénien, Socrate est philosophe, donc quelque philosophe est Athénien) est au contraire le type le plus usuel du syllogisme de la 3[e] figure, concluant *ab exemplo*, et il serait impossible de tirer de ses prémisses une conclusion plus forte. Le défaut de ces syllogismes, reconnu seulement depuis Boole, est même tout opposé : car tirant une particulière, qui a une valeur existentielle, de deux universelles qui ne l'ont pas, ils concluent *plus* que n'impliquent les prémisses, et sont matériellement faux toutes les fois que le moyen terme est une classe nulle. — Le cas est tout à fait différent pour les modes à conclusion faible, *Barbari*, *Celaro*, *Cesaro*, etc., que la logique classique considère non comme des syllogismes simples, mais comme formés d'un syllogisme suivi d'une subalternation.

Or, il n'y a de syllogisme IEO dans aucune figure, et il est facile de voir soit par l'exemple, soit par les règles qu'il serait faux dans n'importe laquelle d'entre elles. En effet P, prédicat de la conclusion, y serait pris universellement par la règle classique qui veut que le prédicat de toute négative soit universel; le même P, qu'il soit sujet ou prédicat de la majeure, y serait toujours pris particulièrement, puisque le prédicat d'une affirmative est toujours particulier. On violerait donc le principe *Latius hos quam præmissæ conclusio non vult*. Les prémisses I.E ne peuvent fournir validement qu'une seule conclusion, à savoir une toto-partielle négative de la forme « Aucun S n'est quelque P ». Je l'appelerai ε, la notation de Thomson manquant de symétrie. M. Pastore explique dans ce cas que « pour éviter de retenir comme légitime un jugement non conforme aux conditions requises (par exemple de retenir comme O un jugement négatif à sujet universel et à prédicat particulier [1], quoi qu'il soit qualitativement et quantitativement équivalent à O), on pourrait soit recourir à la considération des modèles mécaniques, soit introduire quelque notation qui indique tour à tour les fonctions φ et ψ des concepts pour chaque relation, et leur ordre » (73). Mais d'abord, il s'agirait pour justifier la théorie, non pas d'exclure le jugement en ε, mais au contraire de pouvoir le considérer comme un jugement en O : à cette condition seulement il y aurait un syllogisme en I.E.O. — En outre, pour faire cette distinction par le moyen des symboles φ et ψ, il faudrait que ce dernier fût susceptible de quatre valeurs, marquant non seulement la qualité de jugement, mais la quantité du prédicat. Seulement, en procédant ainsi, on sort complètement du cadre classique AEIO pour entrer dans le système hamiltonien. Il serait intéressant de savoir ce qu'y deviendrait la proportion syllogistique : l'anomalie du mode IEO disparaîtrait-elle, ou en surgirait-il d'autres? Il est difficile de le calculer, et voici pourquoi, si φ (a) peut avoir deux valeurs et ψ (a) quatre, nous aurons au total huit propositions comme chez Hamilton. Comment établir entre elles la relation de proportionnalité qui se présentait tout naturellement entre les quatre symboles A:I::E:O? Se contentera-t-on de la prolonger en écrivant [2] :

$$\frac{A}{I}=\frac{E}{O}=\frac{\alpha}{\iota}=\frac{\varepsilon}{\omega}?$$

ou bien, considérant chaque affirmative comme étant dans le même rapport avec la négative correspondante, admettra-t-on, ce qui serait plus naturel :

$$\frac{\alpha}{E}=\frac{A}{\varepsilon}=\frac{I}{\omega}=\frac{\iota}{O}?$$

1. C.-à-d. une toto-partielle négative ε.

2. J'appelle α, ε, ι, par raison de symétrie ce qu'on nomme habituellement U, η, Y.

Ni l'une ni l'autre de ces conventions ne pourrait justifier le mode IEε; car il faudrait qu'on eût I.E = ε.A; or on a, dans le premier cas, I.E = O.A; dans le second I.E = $\omega.\alpha$ qui ne peut être égal à εA que si l'on assigne à ces lettres, arbitrairement, une relation de plus que celles énoncées dans la formule. — Y aurait-il quelque autre convention qui le justifiât? Faudrait-il admettre des prémisses moyennes autres que A? On voit que le champ des combinaisons s'étend loin [1].

Revenons à cette propriété fondamentale, et celle-là sans exception, d'après laquelle la proportion signalée par M. Pastore existe entre A, E, I, O dans tous les modes syllogistiques incontestés. De cette proportion entre les symboles littéraux, peut-on remonter à une proportion entre les propositions elles-mêmes dont ils représentent la quantité et la qualité? C'est bien douteux. Car le produit logique de deux propositions, c'est le fait qu'elles sont affirmées simultanément; l'égalité de deux expressions, c'est l'affirmation que l'une implique l'autre et réciproquement. Or, dans une proposition, le produit des extrêmes est égal au produit des moyens : dans un syllogisme (complété par la 3[e] prémisse dont il a été question) l'affirmation simultanée de la majeure et de la mineure n'implique pas l'affirmation simultanée de la « moyenne » et de la conclusion, ni réciproquement : c'est au contraire l'affirmation simultanée de la majeure, de la moyenne et de la mineure qui implique la conclusion, sans réciprocité. L'analogie ne porte donc que sur les caractères de quantité et de qualité des propositions, non sur ces propositions elles-mêmes, considérées comme l'expression d'un jugement, c'est-à-dire comme l'énoncé d'une relation entre les concepts qui les constituent.

Peut-on même considérer un jugement comme un rapport arithmétique, comme un quotient de deux concepts, étant donné qu'en mathématiques $\frac{a}{b}$ *n'est pas une assertion*, et que celle-ci doit être de la forme $\frac{a}{b} = k$? Les nombres entiers, on le sait, sont partie intégrante de l'ensemble des nombres fractionnaires : le concept serait donc un cas particulier du jugement. Et inversement, si les concepts étaient des nombres, il s'ensuivrait nécessairement que le rapport de deux de ces nombres serait encore un nombre, et non pas une *proposition*, énoncant un rapport entre des nombres.

Quoi qu'il en soit de ces difficultés, voici pour finir les dix caractères qui, selon l'auteur, résument l'esprit de sa logique, comparée aux logiques précédentes : « En premier lieu, elle demeure aristotélicienne dans son principe. Elle le peut, puisque historiquement la base de la logique d'Aristote fut mathématique, ou que tout au moins elle y est réductible en théorie... En second lieu, elle reste cartésienne, car l'autorité de la raison est précisément l'un des fondements où elle

1. Il faut remarquer en outre que ε (ou η) est une proposition dont l'existence est contestée, notamment par Thomson et par Keynes.

est obligée de s'appuyer... En troisième lieu, elle reste « galiléenne », car l'autorité de l'expérience est l'autre fondement où elle est obligée de s'appuyer... En quatrième lieu, elle rejette la théorie de Bacon [1]. En cinquième lieu, elle demeure leibnizienne, car c'est Leibniz qui a donné définitivement à la logique pure pleine possession scientifique d'elle-même... En sixième lieu, elle demeure kantienne, car Kant dans sa critique a sauvé le contenu de la logique formelle. En septième lieu elle rejette l'interprétation hégélienne, car Hegel n'a pas fait proprement une logique considérée comme science analytique: il a confondu la logique, la métaphysique et la philosophie : en la constituant comme philosophie, il l'a tuée (dans son système, s'entend) comme science. En huitième lieu, elle abandonne la théorie de Comte, de Mill, de Spencer, qui méconnaît la valeur scientifique de la logique déductive. En neuvième lieu, elle se déclare ouvertement (*si dichiara apertamente*) d'accord avec la théorie hertzienne de la méthode expérimentale [2]. En dixième lieu elle se reconnaît ouvertement mathématique (*si riconosce apertamente matematica*), car son passé aristotélicien, cartésien, galiléen, leibnizien, kantien; les luttes soutenues victorieusement contre la tendance théologique, baconienne, hégélienne, millienne, les vigoureux développements qui y ont été introduits de Boole à Schröder, de Peano à Russell, les résultats plus récents déduits de la considération des modèles mécaniques [3], en un mot tout son passé et son présent scientifiques l'attachent à la mathématique: et c'est seulement en reconnaissant en elle cette nature qu'elle retrouvera la possession de ses forces et de ses instruments, sa dignité de science, son idéal et sa vie. »

André Lalande.

III. — Psychologie.

E. Claparède. — La Psychologie animale de Ch. Bonnet. In-8. Genève et Bâle, Georg, 99 pp. avec portrait.

A l'occasion du Jubilé de l'Université de Genève, M. E. Claparède a publié une étude très intéressante sur la psychologie animale de Ch. Bonnet. Il n'a pas eu l'intention de présenter une étude complète

1. Il n'y a pas d'autre explication, et je ne trouve rien dans le corps de l'ouvrage qui corresponde à cette remarque. Bacon, qui considère le syllogisme comme un mode de raisonnement inutile dans les sciences naturelles, mais approprié aux mathématiques, ne me paraît pas s'opposer bien nettement à cette théorie.

2. Ici encore, on souhaiterait des explications plus complètes.

3. Allusion à un ouvrage de l'auteur lui-même : *Logica formale dedotta della considerazione di modelli mecanici*, Turin, 1906. Voir la *Revue philosophique* de mars 1907.

sur l'œuvre du philosophe genevois : ce travail a été très bien fait par A. Lemoine et plus récemment par Offoner et Speck.

Bonnet a été un précurseur sur plusieurs points. Il se berçait, nous dit Claparède, du rêve hardi de voir la psychologie fondée non seulement sur l'expérience, mais même sur l'expérimentation et la mesure. « Le nombre de conséquences justes que différents esprits tirent du même principe ne pourrait-il pas servir de fondements à une *psychométrie* et ne peut-on pas présumer qu'un jour on mesurera les esprits comme on mesure les corps? »

Après avoir résumé la vie et les travaux scientifiques de Bonnet, l'auteur a divisé son exposition en sept chapitres dont nous indiquerons sommairement le contenu.

D'abord l'âme des bêtes. Au XVIII[e] siècle, il y avait trois opinions sur ce point : la théorie cartésienne des machines; la théorie scolastique que les animaux sentent mais ne pensent pas; l'hypothèse que les animaux sentent et pensent. Bonnet accorde une âme aux bêtes en se fondant sur plusieurs raisons, notamment sur l'analogie, sur les variétés et irrégularités de leur conduite, etc.

Sur la nature de l'instinct, il ne se fait pas d'illusion quant à son obscurité. « Nous savons ce que l'instinct n'est pas, mais pas du tout ce qu'il est. » Ce qui caractérise la position de Bonnet, c'est de n'avoir pas donné une théorie générale de l'instinct, mais d'avoir cherché dans chaque cas particulier à analyser la façon dont pouvaient s'expliquer les industries instinctives. Son étude est caractérisée par trois tendances assez rares au XVIII[e] siècle : 1° l'anti-finalisme et l'anti-antropomorphisme; 2° explications les plus simples et les plus économiques possibles; 3° rendre compte des actes par la structure du corps. « C'est de quelque besoin actuel de l'animal qu'il faut partir pour trouver le motif qui le détermine à agir.

Dans le chapitre sur l'amour maternel que Bonnet incline à expliquer par l'amour de la mère pour elle-même, M. Claparède rappelle les explications plus récentes de Giard et d'autres naturalistes qui complètent cette hypothèse trop simple.

En ce qui concerne la comparaison entre l'intelligence de l'animal et celle de l'homme, c'est Bonnet qui a inauguré la conception moderne; il a été le premier a admettre la communauté de nature. Il ne lui restait plus qu'à préciser ce qui distingue l'une de l'autre et il trouva cette distinction dans la faculté d'abstraire et de généraliser qui fait défaut à l'animal.

On ne s'étonnera pas que l'auteur ait consacré un chapitre à « la personnalité *de l'hydre* » car, depuis la découverte de Trembley, Bonnet était fort troublé par cette question; comment concilier ces personnalités qui se créent à cause des ciseaux avec sa doctrine de l'âme substance indivisible s'opposant à la divisibilité de la matière? Malgré beaucoup de tergiversations, Bonnet a eu le grand mérite de traiter le problème de la personnalité d'une manière pure-

ment empirique et de montrer qu'il ne fallait pas séparer la face psychologique de la face physiologique. La personnalité est pour lui une fonction définie tenant à l'existence de certaines conditions nerveuses et évoluant avec elles. »

En terminant, M. Claparède, sort de la psychologie pour entrer quelque peu dans la philosophie de Bonnet, à propos de la *Palingénésie*, dont le succès fut si grand en son temps, pour se demander comment cet esprit si précis a été entraîné à édifier un roman métaphysique. Il entre dans l'explication « une réaction de défense » contre des tourments intérieurs. « Le cerveau angoissé sécrète une métaphysique pour écarter le doute qui l'obsède. » Remarquons que Sergi, il y a près d'un demi-siècle a émis une opinion analogue en appelant les sentiments religieux un instrument de défense ou, comme il dit, esthophylactique. Quant à la forme de la réaction de défense de Bonnet, notre auteur l'assigne, avec raison, à l'influence de Leibniz.

M. Vaschide et Raymond Meunier. — La Psychologie de l'Attention. Collection de Psychologie expérimentale et de Métapsychie, nos 18-19, in-16, 199 p. Paris, Bloud.

Les auteurs de ce livre rappellent que, outre l'ouvrage bien connu de M. Ribot, plusieurs travaux assez récents ont été consacrés à l'attention. « Quelle que soit la valeur respective de ces volumes, il nous a semblé, ajoutent-ils, qu'ils considéraient le problème de l'attention sous un angle un peu restreint, qu'ils le limitaient au point de ne plus voir l'action de l'attention là où elle se manifeste réellement » (p. 5).

Cet ouvrage contient six chapitres dont voici les titres : La technique de l'attention; — Les recherches expérimentales; — L'attention pendant le sommeil; — La suggestibilité et l'attention ; — L'hypnose et l'attention; — La théorie de l'attention; — Conclusion.

Mais il n'est pas très aisé de présenter au lecteur une analyse de chacun de ces chapitres; ils ressemblent beaucoup plus à des assemblages de notes sans organisation nettement définie, qu'à des développements composés et orientés vers un but clairement aperçu; ce sont des documents intéressants, mais qu'il resterait ensuite à mettre en œuvre; il est tel de ces chapitres (par exemple celui qui a pour titre : l'Hypnose et l'attention) dont le rapport avec l'étude de l'attention n'apparaît pas très clairement.

Telle étant l'allure générale de ce livre, on n'aurait pas été fâché que, du moins dans la conclusion, l'auteur ait pris soin de marquer l'intérêt des chapitres précédents, et de montrer comment il était possible d'appuyer sur eux une théorie de l'attention. Mais ici aussi il se satisfait, semble-t-il, à trop bon compte; après avoir exposé la

théorie de Ribot ainsi que les critiques qui lui ont été adressées, les théories de Kreibig, de Kristian B. R. Aars, de Rageot, de Ch. Roland, de Nayrac, il nous présente sa théorie en deux petites pages. Les conclusions se ramènent à ceci : l'attention semble intimement liée à un état émotif; elle semble un phénomène psychologique d'origine centrale, accompagné de phénomènes moteurs et périphériques qui ne sont que secondaires; enfin elle est une fonction essentiellement dynamique; elle n'est pas un état, elle est un acte.

Les conclusions ne manquent pas d'intérêt. On regrette seulement qu'elles ne soient pas assez fortement et assez nettement préparées par tout le reste de l'ouvrage.

PAUL FONTANA.

S. Santerre. — LA PSYCHOLOGIE DU NOMBRE ET DES OPÉRATIONS ÉLÉMENTAIRES DE L'ARITHMÉTIQUE. — Octave Doin, Paris, 1907.

On sait avec quelle ardeur, depuis une quarantaine d'années, les mathématiciens portent leur effort sur l'étude critique des postulats fondamentaux de l'analyse et de la géométrie. Ce sont d'un côté les innombrables travaux des néogéomètres qui nous ont habitués à la recherche des axiomes indispensables pour caractériser le vieil espace euclidien parmi tous ceux qui s'offrent aux prises de nos déductions mathématiques. D'autre part, c'est la tentative acharnée des analystes de dénoncer, partout où ils flairent quelque emprunt à l'intuition ou à l'expérience, le postulat plus ou moins inconscient qui rompt la chaîne logique des raisonnements. Cette tentative aboutissait, il y a longtemps déjà, à séparer du domaine concret des applications, une construction rigoureuse, une sorte de langue logiquement parfaite, traduisant en des termes d'une merveilleuse intelligibilité, toutes les notions mathématiques jusqu'aux dernières limites que pouvait atteindre l'analyse la plus savante; l'édifice tout entier reposant uniquement sur les postulats initiaux de l'arithmétique, c'est-à-dire sur les seuls axiomes qu'implique la notion du nombre entier. Il était naturel que le mouvement commencé essayât de se poursuivre, et que de ce côté, comme en ce qui concerne les postulats de la géométrie, l'attention se portât sur les éléments dont on pourrait faire sortir la notion du nombre entier elle-même. C'est à ce grand courant de pensée que se rattache le livre de M. Santerre. Son intention est d'exposer les opérations élémentaires de l'arithmétique, puis plus tard toute l'analyse, sans aucun autre postulat que ceux du nombre entier, et quant à ceux-ci, se refusant à faire aucun emprunt au monde extérieur, il les tirera seulement de « l'observation psychologique ».

Les données premières sont pour lui les suivantes : le fait de

conscience, le souvenir, la distinction, parmi les faits psychiques, des faits de volition, la faculté d'associer un souvenir à un autre, la distinction des faits de perception, la faculté de parler et d'écrire, le pouvoir de distinguer le fait actuel du souvenir, et du même coup le postérieur de l'antérieur, d'où la possibilité d'établir un ordre de succession dans un système de faits, puis dans une suite de paroles. Si l'on ajoute la notion de l'identité de deux faits de conscience (l'impossibilité de les distinguer autrement que par les faits concomitants) et celle de l'identité de deux paroles (identité des perceptions verbales qu'elles font naître), on a là tous les éléments essentiels qui permettent à M. Santerre d'établir les relations existant « entre les phénomènes psychiques généraux d'une part et les paroles d'autre part ». Puis la faculté de transmettre à nos semblables une suite de mots toujours identiques lui donne aisément la formation d'une suite ordonnée de nombres. Nombres égaux, nombres inégaux, somme de nombres se définissent sans difficulté, mais à la condition de montrer que l'addition à laquelle on est ainsi conduit possède toutes les propriétés de l'addition ordinaire des nombres-collections, ce que M. Santerre fait à peu près comme le faisait déjà Helmholtz. L'essentiel est alors obtenu. La suite du livre (comme les suppléments qu'il se proposait d'écrire et de publier, si la mort ne l'en avait empêché) n'a plus pour objet que de présenter toutes les opérations élémentaires comme suite naturelle, sans postulat nouveau, des premières données énumérées une fois pour toutes.

Comment apprécier la tentative de M. Santerre? M. P. Janet, dans une préface où nous retrouvons ses qualités de clarté et de large intelligence, se montre particulièrement séduit par l'idée, — qui semble en effet caractériser les intentions de notre auteur, — de se placer en de pareilles questions sur le terrain psychologique. Mais en réalité quelle est cette psychologie que M. Santerre met à la base du nombre entier?

En général les mathématiciens qui se sont attaqués à de semblables problèmes n'ont pas voulu traiter la question de la formation psychologique des concepts. Ceux qu'on nomme aujourd'hui les logisticiens, et qui ont poussé le plus loin le problème de reconstruction des mathématiques, au point de sembler réaliser le rêve de Leibniz, répètent assez souvent qu'ils entendent rester sur le seul terrain de la logique. Et les autres (Helmholtz, Riemann, etc.), n'avaient eu d'autre prétention que de résoudre ce problème : chercher une liste d'axiomes tels que sur eux puisse s'édifier logiquement la géométrie ou l'analyse. Quant à déclarer que historiquement c'est dans cet ordre et suivant cette liste que se sont formées dans l'esprit humain les notions aboutissant aux définitions mathématiques, je ne crois pas qu'aucun d'eux y ait jamais songé. Il est si naturel d'ailleurs de penser que les premières synthèses ont été plus complexes et qu'à la longue seulement, et par un subtil travail de réflexion on soit parvenu à les dissoudre en

éléments plus simples. Or M. Santerre semble bien avoir cru qu'il donnait vraiment la suite des postulats et des idées tels qu'ils ont pris naissance dans notre esprit. Le titre de son livre, la manière dont il annonce son intention (pour arriver à son but qui est d'expliquer la genèse des mathématiques...), la façon même dont M. Janet a compris le livre, m'encouragent à croire que telle a été la pensée de l'auteur. Mais alors quelque intérêt que les psychologues puissent trouver à ce processus en lui-même nous aurons quelque peine à ne point y voir une hypothèse gratuite, car la seule justification qui nous soit offerte se trouve ici dans un ordre d'idées tout à fait étranger à ce problème de « genèse », à savoir dans le succès de la construction *logique* qui suivra. Non seulement il y a là une confusion que nous ne trouvions pas dans les travaux du même genre, mais il est permis de dire que ces travaux eux-mêmes (par exemple les géométries non euclidiennes, toutes également logiques, s'appuyant sur des séries différentes de postulats) ont certainement contribué à nous faire systématiquement dissocier le psychologique et le logique.

Mais écartons ce grief, et supposons que M. Santerre n'ait fait appel à la vie psychique que pour prendre là, au lieu de les chercher ailleurs, une liste de faits pouvant servir de base à une construction logique. Ce choix a-t-il lieu de nous satisfaire complètement? Certes la distinction de l'antérieur et du postérieur, qui joue ici un rôle fondamental comme chez Helmholtz, permet très simplement d'arriver à l'ordre des termes d'une série, et l'originalité de M. Santerre est ici de ne pas s'en contenter et de vouloir tenir compte de notre faculté de parler. Mais si cela pouvait être intéressant du point de vue de la genèse historique, n'est-ce pas trop compliqué quand il ne s'agit plus que de trouver la base d'un édifice logique? M. Santerre ne connaissait sans doute pas les travaux de Russell et de l'école italienne. Il manie lui-même, sans s'y arrêter, les notions de relation, de symétrie, de transitivité. Or la notion de relation transitive et non symétrique ne suffit-elle pas à la construction d'une série ordonnée? S'il voulait aboutir à une définition ordinale du nombre entier, ne pouvait-il alléger le tableau des notions fondamentales? Ou s'il voulait, comme il l'a fait, introduire les systèmes, avec les idées de correspondance et d'association, ne pouvait-il plus aisément arriver à une définition cardinale du nombre analogue à celle qu'on tire de la considération des classes?

Il reste que la tentative de M. Santerre intéresse les psychologues par le détail même, et par les analyses qu'impliquent les énoncés curieux de tels ou tels faits dont l'attestation est parfois inattendue. Il reste aussi et surtout pour un homme que n'y invitait ni le souci didactique d'un enseignement, ni quelque préoccupation directement liée à sa vie ordinaire, le grand mérite d'avoir porté son attention sur des problèmes si abstraits et si délicats...

G. Milhaud.

Calkins (Miss). — A FIRST BOOK IN PSYCHOLOGY. In-12., New-York, Macmillan, 270 pp. avec l'Appendice, 419 pp.

Quoique l'auteur soit connue par des publications estimables, ce récent manuel me paraît fort inférieur à ses congénères d'Amérique, ceux des Titchener, Judd, Angell, etc. Il ne diffère pas sensiblement des autres dans la disposition des matières, cependant dans plusieurs cas, un autre ordre eût été préférable. Pourquoi n'étudier qu'au chapitre VI° une attitude aussi générale que l'attention qui domine la vie psychique tout entière? Pourquoi débuter par la perception et l'imagination, sans souci de la période primordiale de la sensibilité et du mouvement dont elles sortent par différenciation?

Au reste voici le sommaire du livre après les généralités ordinaires : Perception et imagination, leurs éléments sensoriels, la perception et l'imagination comme combinaisons, la réaction corporelle de la perception et de l'imagination, l'attention, l'imagination productive, la mémoire et l'association, la reconnaissance, la pensée (conception, jugement et raisonnement), l'émotion, la volonté, la foi et la croyance, la conscience sociale, la conscience religieuse.

On peut se demander pourquoi ces deux formes de la conscience ont le privilège d'être étudiées à part; pourquoi pas d'autres, par exemple la conscience esthétique?

Il y a bon nombre d'omissions ou de sujets traités trop brièvement (les sensations organiques, les sensations kinesthésiques, les instincts, la tendance, etc.

A la vérité l' « Appendix » qui forme un tiers du livre contient beaucoup de notes et de développements additionels qui souvent seraient mieux à leur place dans le corps même de l'ouvrage. Dans un traité didactique, il faut éviter à tout prix la dispersion et la confusion.

L'auteur avait précédemment écrit une *Introduction à la psychologie* où elle traitait la psychologie de deux manières : comme « science des moi » *(selves)* et comme science des idées ou processus mentaux. Elle en a reproduit un certain nombre de passages dans sa nouvelle publication. « Ceci, dit-elle, est un nouveau livre, non la condamnation de l'ancien. Une même conception de la psychologie est au fond des deux livres. » Au fond, on ne peut s'empêcher de penser qu'il y a des hésitations dans la pensée de l'auteur et que ce manuel s'en ressent.

Otto Meyerhof. — BEITRÄGE ZUR PSYCHOLOGISCHER THEORIE DER GEISTESSTÖRÜNGEN. Göttingen, Wandenhoeck et Ruprecht, in-8, 1910, 244 pp.

L'auteur a « voulu seulement montrer comment les conclusions de la psychologie normale permettent de déterminer en principe la nature et la genèse de la folie » (p. 236). Or par « psychologie normale » il entend tout autre chose que la psycho-physiologie à laquelle les

aliénistes ont généralement recours : disciple de Kant et de Fries, il maintient très nette la distinction entre les phénomènes physiques ou biologiques et les prétendus « phénomènes psychiques » (pp. 15-67), auxquels les « catégories » kantiennes ne peuvent s'appliquer que par l'intermédiaire du temps, unique forme de la vie intérieure. Avec Wundt, il admet un pouvoir interne, une énergie à laquelle se rattachent des facultés distinctes, mais inséparables; et il explique par l'action de ce pouvoir ou volonté les divers degrés d'attention, de synthèse ou « d'association mentale », etc. Les « faits psychiques » n'ont donc rien de commun avec les phénomènes biologiques, et dût-on admettre le parallélisme psycho-physique qu'il ne fournirait pas le moindre élément d'explication, pour les faits normaux ou pathologiques (pp. 53-59). La psychiatrie a pu s'affranchir de la philosophie (p. 6); mais la connaissance empirique des caractères morbides, indéfiniment variés (p. 7), la description clinique des cas pathologiques et surtout les travaux de pathologie nerveuse ou cérébrale, ne concernent nullement la psychologie proprement dite. Pour connaître la nature des psychoses, il faut partir des concepts fondamentaux de la psychologie, voir comment les formes *a priori* de l'entendement et de la raison pratique s'appliquent mal à une matière empirique.

Qu'on n'attende donc pas une étude détaillée des diverses formes d'aliénation mentale : tout au plus trouvera-t-on une distinction entre les personnalités à caractère morbide et les simples accidents ou troubles psycho-pathologiques (p. 158). Le terme « paranoïa », dont les Allemands abusent si volontiers, est employé pour désigner aussi bien la démence que les délires plus ou moins systématisés. La distinction entre les psychoses de dégénérescence, les délires d'intoxication et les lésions organiques (pp. 202-204) est elle-même de peu d'importance. Tout se ramène à l'affaiblissement de la volonté, entraînant d'un côté perte du self-control et irresponsabilité, d'autre part affaiblissement du lien logique, « engourdissement » de l'aptitude à juger (pp. 120, 164, 187). L'aliénation mentale est essentiellement une altération de la forme et de l'enchaînement des états psychiques élémentaires (p. 71), parce que la possibilité d'une connaissance et d'une activité « selon les conditions formelles de la pensée raisonnable » fait défaut (p. 111). « Paralysie de la volonté libre », voilà le leit-motiv de toute cette étude : on ne saurait imaginer « explication » plus scolastique. Constater que dans l'aliénation mentale la personnalité est autre qu'elle ne serait si elle était constituée normalement, que des appétitions ou répulsions anormales déterminent des modes d'attention et d'association, un cours de la pensée ou une conduite en opposition avec la liaison logique et la connexion ordinaire des moments successifs de l'existence individuelle (p. 161), c'est voir superficiellement les « troubles de l'esprit » et d'une façon par trop « globale ».

Plus intéressant est le rapprochement de l'illusion pathologique et de l'erreur chez les sujets sains (p. 176), — des appétitions ou répulsions, si tenaces chez les délirants systématiques, et des préjugés, croyances, traditions, passions, qui ont chez les gens normaux des conséquences analogues au point de vue de l'attention, de « l'association mentale », du jugement et du raisonnement (pp. 181-187) — des idées fixes ou « intérêts » pathologiques et des principes et conséquences de la « logique affective », etc. Mais je doute fort qu'un aliéniste trouve quelque profit à lire ce livre et que quiconque ignore ce que sont « les troubles de l'esprit » l'apprenne en méditant sur les paralysies de dame Volonté.

G.-L. DUPRAT.

Dr A. Hesnard. — LES TROUBLES DE LA PERSONNALITÉ DANS LES ÉTATS D'ASTHÉNIE PSYCHIQUE. 1 vol., 292 p., Paris, F. Alcan, 1909.

En 1729, le Parlement de Toulouse annula le testament d'un homme qui s'était cru transformé en femme, vers l'époque où il testa. Un trouble aussi grave de la personnalité du « de cujus » parut aux juristes la preuve évidente qu'il était fou. De nos jours l'on y verrait un phénomène de *dépersonnalisation* et les juges seraient moins pressés de détruire en entier un semblable testament.

Ces états ont fait l'objet d'un grand nombre d'études, tant en France qu'à l'étranger. Le docteur Pierre Janet en a annexé la plus grande partie à la vaste psychonévrose qu'il a appelée la *Psychasthénie*. Le professeur Régis, à qui est dédié le présent ouvrage et qui en a écrit la préface, s'est spécialisé dans leur étude. Son disciple, le Dr Hesnard, de la médecine navale, auteur de ce livre, s'est efforcé de réunir les principales observations déjà faites à ce sujet, et les explications qui en ont été proposées. Il y a joint ses propres constatations et ses essais d'interprétation personnelle. L'ensemble forme une thèse de doctorat, dont le format, aussi bien que le caractère, essentiellement psychologique, dépasse le niveau des thèses de médecine.

La dépersonnalisation, qui est ici en cause, est une connaissance inexacte — disons, faute de terme plus précis — une fausse *Perception* que le sujet a de sa personnalité. Dans quel cas se produit cette perception erronée, quels en sont les antécédents, les concomitants, les variations, les conséquences, tel est l'objet de cette étude. Le mécanisme de la perception et la nature même de la personnalité n'y sont examinés que subsidiairement.

L'*asthénie nerveuse* est le champ fertile dans lequel se développe l'illusion de la dépersonnalisation. Il faut bien se garder de la confondre avec l'hystérie et les névroses variées, qui alimentent le somnambulisme, les dédoublements de personnalité, les multiples

hypocondries, etc. L'asthénie est tantôt un simple épuisement nerveux, qui laisse le cerveau indemne, tantôt une insuffisance cérébrale, contractée à la suite de fatigues, d'émotions, de traumatismes, tantôt enfin une débilité constitutionnelle de cet organe.

Toute asthénie nerveuse ne produit pas des troubles de la personnalité ; mais il n'y a pas de troubles sans asthénie. Comme l'asthénie elle-même, ils présentent trois formes principales, qui passent, en s'aggravant, de l'une à l'autre. La première est constituée par une perturbation des sensations et des percepts externes : C'est une rupture des relations ordinaires, établies dès longtemps entre la personne et le monde extérieur. En ce sens, c'est une véritable atteinte à la personnalité normale. On sait, en effet, le rapport étroit que la psychologie actuelle a démêlé entre le sentiment du Moi et la connaissance sensible des objets. L'asthénique a l'impression qu'on lui a changé les choses au milieu desquelles il vit ; leur forme, leurs couleurs, leur son, leur distance, leur physionomie générale le déroutent et le déconcertent. C'est un brouillard qui se répand autour de lui et qui ouate tous les contours. Il croit les reconnaître et il ne les reconnaît pas tout à fait. C'est la désolante impression du *déjà vu* ou, mieux, du *déjà senti*.

Au second degré, le malade éprouve les mêmes incertitudes à propos de son propre corps. C'est sa personne physique qu'il ne reconnaît plus et qu'il s'étonne douloureusement de ne plus reconnaître. Sa voix ne lui apparaît plus comme la sienne, ses membres sont changés et il n'est pas bien sûr qu'ils soient encore à lui, ou bien il les trouve sans consistance ; on lui en a enlevé une partie. A l'extrême, il s'imagine que son organisme est supprimé, en tous cas, séparé et éloigné de son esprit. Un pas de plus et la dépersonnalisation gagne, avec le troisième degré, la personne mentale ou morale. C'est d'abord comme l'affaissement de l'énergie, l'inertie des facultés, l'ennui de soi poussé jusqu'à la sensation d'un vide complet de l'être, puis la constatation que les fonctions mentales s'exercent à faux, comme dépourvues de direction et d'équilibre, dans une fuite d'idées, un dévidement involontaire et incoercible de pensées, qui tourne à l'affolement. Dans quelques cas spéciaux et d'une exceptionnelle gravité, le sujet sent une partie de son individu transmuée en un autre qui agit impérieusement sur lui, le fascine et le « possède ». Parfois il en arrive à douter de sa propre existence ; il cherche, mais en vain, à se faire l'application du *Cogito* de Descartes, et il finit par le suicide.

A tous ses degrés, l'asthénie dépersonnalisée s'accompagne de conscience. C'est la caractéristique de ces états et leur marque distinctive ; c'est même ce qui leur donne leur teinte affligeante. Le patient, loin de les ignorer, en saisit toutes les nuances et se complaît à les analyser ; il n'y est que trop attentif. Quand il n'y songe point, il n'en va que mieux. Les autres concomitants du mal principal

résultent presque tous de cette lucidité de la conscience et de la persistance du sentiment du Moi, au milieu du désarroi de la vie mentale : anxiété, obsessions, doutes, illusion de la possession en dérivent. Peu à peu toutes les facultés se ressentent de ce trouble de la *personnalisation*. Adoptant le classement de M. Régis, le Dr Hesnard répartit ces modifications pathologiques en trois catégories, suivant qu'elles intéressent les facultés intellectuelles, affectives ou sociales. Les lacunes du raisonnement, les défaillances du bon sens, l'instabilité de l'attention, l'aboulie, l'exagération de la tendance au rêve, se rapportent aux premières; les superstitions puériles, la pusillanimité, les scrupules, le pessimisme excessif se rattachent aux secondes; la timidité, *l'inadaptabilité* professionnelle, l'insuffisance sexuelle même relèvent des troisièmes.

La maladie se termine le plus souvent par la guérison, guérison à laquelle la médecine, proprement dite, prend fort peu de part. C'est la psychiatrie qui en fait surtout les frais. Rarement le mal passe à l'état chronique. Quelquefois il évolue jusqu'à la démence, en passant par la dégénérescence mentale, la confusion et le délire systématisé.

Pour en donner la véritable explication, laquelle ne peut être que psychique, l'auteur examine successivement les théories de l'automatisme, celles qui invoquent des impressions et des sentiments intellectuels, celles qui attribuent la dépersonnalisation à des troubles sensoriels et coenesthésiques, les théories émotionnelles et affectives, les théories intellectualistes, enfin la brillante hypothèse de la psychasthénie. Aucune ne lui paraît rendre entièrement raison du phénomène. Avec beaucoup de modestie, il propose un essai d'interprétation, qui a du moins le mérite de concorder avec l'explication physiologique et de lui former un pendant symétrique : Il suppose un affaiblissement psychique, auquel il donne le nom d'*Asthénie mentale* et qu'il décrit en ces termes : « Cette maladie, qui n'est pas une maladie des sensations, ni de l'affectivité liée aux sensations, ne peut être qu'une maladie de la perception, phénomène d'adaptation continuelle du sujet aux choses nouvelles et actuelles. Nous dirons qu'il y a dans cette maladie une insuffisance de la perception par insuffisance de l'appropriation personnelle, de la personnalité actuelle. Ces troubles ne se manifestent que quand se manifeste cette personnalité, c'est-à-dire dans la perception, externe ou interne, et disparaissent avec elle. Ils laissent subsister les fonctions les plus faciles de raisonnement, de mémoire représentative, d'association des idées, etc. » (p. 240).

De l'existence de cette psychonévrose et de son analyse, nous pouvons tirer au moins une conséquence. Le Moi, en admettant même qu'il ne soit, comme l'affirme M. H., qu'une « unité psycho-organique, corps, cerveau, conscience », et, sous sa plus simple expression, « une unité vitale, une activité limitée à l'organisme, un *dedans* dont les limites sont les téguments », ce Moi, dis-je, et le sentiment de person-

nalisation qui en émane, demeurent la maîtresse pièce du mécanisme de la vie mentale. L'homme normal c'est, avant tout, le Moi normal. Ce n'est pas le moindre mérite de l'ouvrage du jeune médecin de marine que d'avoir permis de faire, une fois de plus, cette constatation.

St. Strowski.

Whipple (Guy Montrose.) — Manual of mental and physical tests. 1 vol. in-8, 534 pp., Warwick and York, Baltimore, 1910.

Ce volume de « tests » vient à son heure. Il y a longtemps que Taine avait essayé, sans y réussir, de franciser cette expression anglaise : si le mot n'eut alors guère de succès chez nous, la chose s'y est depuis répandue à profusion, et les procédés pour mesurer ou jauger nos facultés sont aujourd'hui si nombreux, qu'il faut renoncer à en dresser la liste même sans commentaire.

M. Guy Montrose Whipple a eu l'heureuse idée de sélectionner, pour les présenter ensemble, un certain nombre de ces tests qu'il a groupés sous cinquante numéros : il faut l'en louer; ce recueil de quelques centaines de mesures mentales ou simplement physiologiques sera précieux à tous ceux qui s'occupent de ces questions : il les dispensera parfois de remonter aux sources et d'examiner chaque test chez son inventeur et dans ses origines. C'est une simplification : elle n'est cependant pas à l'abri de toute critique. Ainsi M. Whipple accorde encore beaucoup trop d'importance aux moyennes arithmétiques, aux formules algébriques et aux calculs purement livresques qui ont si longtemps faussé la psychologie allemande et qui auraient transformé l'étude de nos facultés en une science des nombres si l'école anglaise et française n'avaient réagi. Pour faire de bonne psychologie, un barème ne suffit pas, même avec des appareils de laboratoire bien réglés et bien précis : à plus forte raison quand l'instrument de travail est un de ces tests qu'il faut savoir manier en clinicien, c'est-à-dire avec art et méthode, et non à la manière lourde des aligneurs de chiffres ou des rédacteurs de moyennes. Un test ne vaut que par la clairvoyante sagacité de celui qui l'emploie, précisément parce que ce n'est qu'un banal procédé d'exploration, à la portée de n'importe qui. Les lecteurs du recueil de M. Whipple devront donc, au lieu de se laisser entraîner dans la voie que leur indiquent ses premiers chapitres s'imposer la loi de bien regarder au lieu de beaucoup chiffrer, et se dire que les qualités personnelles de leur observation leur éviteront plus d'erreurs que la rigueur de leurs calculs. — Pour des raisons analogues, il faut se défier (quoi qu'en dise l'auteur) des tests que l'on manie d'une manière trop automatique et trop inconsciente ou que l'on applique à tous les examinés d'une manière absolument uniforme : ce qui doit importer à qui jette ces coups de sonde dans l'esprit d'un enfant, c'est moins la matière brute ramenée au grand jour que le

travail subi par elle et qui caractérise le mode d'activité de cet esprit : et cela on ne le voit jamais quand on donne à ses tests une façon tellement rigide et impersonnelle qu'elle chasse de l'expérience tout élément personnel, et des réponses de l'enfant toute note individuelle. Un test même le meilleur ne donne rien par lui-même : tout est dans celui qui l'emploie et dans sa manière de l'appliquer.

Ces réserves faites parmi quelques-unes, il faut savoir très grand gré à M. Whipple de la publication de ce recueil : il est grand temps, comme il le dit lui-même, d'essayer de systématiser les tests psychologiques les plus connus et de les présenter ainsi groupés à ceux que ces questions intéressent : c'est le seul moyen de les faire juger à leur valeur.

Dr JEAN PHILIPPE.

IV. — Psychologie pédagogique.

Aug. Lemaître. — LA VIE MENTALE DE L'ADOLESCENT ET SES ANOMALIES. 1 vol. in-12, 240 pp. Saint-Blaise, Foyer Solidariste, 1909.

Ceux qui suivent dans les diverses revues où il les publie, les études de M. Lemaître, connaissaient déjà presque tous les chapitres de ce volume : mais l'auteur en les reliant les uns aux autres, en modifiant ou complétant certaines parties, a fait de ces fragments épars en divers articles, une œuvre homogène : ajoutons que certains fragments (*sur le langage intérieur*, par exemple) étaient devenus introuvables.

L'auteur lui-même appelle ses recherches « des coups de sonde jetés dans l'âme de l'adolescent, jusqu'aux sources où s'élabore la mentalité de l'adulte » ; et rien ne justifie mieux cette expression que la précision et le souci d'exactitude qu'il apporte à chacune des observations publiées dans ce livre. Mais nous ne saurions partager son avis lorsqu'il considère les anomalies observées par lui comme représentant, sous une forme ou sous une autre, ce qui se passe à des degrés divers chez tous les adolescents. A côté de ses élèves dont il nous conte l'histoire, M. Lemaître en eût pu dépeindre d'autres, qui n'ont pas d'histoire et dont la transformation s'est faite d'une façon tout ordinaire. Ces types moyens d'adolescents loin d'être « de pure convention » sont sans doute les plus nombreux ; ce sont eux qui permettent au professeur de donner de l'homogénéité à son enseignement, qualité qui n'exclut d'ailleurs pas l'*individualisation* que demande M. L. et dont nous avons depuis si longtemps souligné les avantages.

Un des derniers chapitres du livre est consacré à une étude de ce que M. Lemaître (sans doute pour éviter un terme médical) appelle

« les mauvaises habitudes ». C'est, à notre connaissance, la première étude où l'on ait essayé d'analyser la répercussion, dans certains cas, de l'onanisme sur la construction de la mentalité de l'adolescent. M. L. a observé, en effet, que les élèves onanistes sont particulièrement faibles en géographie, tandis qu'ils tiennent bien leur place en arithmétique. L'observation est neuve, et mérite d'être retenue ; L. en donne cette explication : « La géographie fait surtout appel à la mémoire verbale et topographique, laquelle, vers quatorze ou quinze ans, cède brusquement le pas au raisonnement et descend pendant que celui-ci monte. L'onaniste, *mûri prématurément*, subit une dépression de la mémoire verbale, que ne compense pas le développement du raisonnement. » — Même si cette vue est incomplète, elle ouvre un jour nouveau sur la psychologie de ces enfants, elle a le rare mérite de sortir des banalités archaïques, traditionnelles autant que peu exactes, sur les signes et sur les effets de ce vice. Là, comme dans sa perspicace analyse du langage intérieur chez les adolescents, M. Lemaître aura innové.

Dr Jean Philippe.

Paul Gaultier. — La vraie éducation. 1 vol. in-16, 281 pp., Paris, Hachette, 1910.

Ce n'est point aux théoriciens de l'éducation, mais bien au public nombreux des parents et des maîtres, c'est-à-dire à tous ceux qui ont directement pour mission « d'élever » les enfants, que s'adresse M. Paul Gaultier dans ce nouvel ouvrage, et l'on voit, dès les premières pages, que sa préoccupation principale est d'être lu et compris. Nous serions fort surpris s'il n'y réussissait pleinement, car il est peu de livres qui contiennent, sous une forme aussi claire, aussi alerte et aussi sobrement élégante, autant de choses judicieuses, souvent profondes, toujours utiles à méditer.

Dans quatre chapitres relativement courts, mais très pleins, l'auteur étudie l'éducation du corps, de la sensibilité, de l'intelligence et de la volonté. C'est donc un traité complet qu'il nous donne, traité à la fois dogmatique et critique où sont vivement combattus les fausses méthodes et les sots préjugés, et nettement exposés les caractères de « la vraie éducation », de celle qui tend « à la formation de l'esprit et du corps dans leur intégralité et leur harmonie ».

Un résumé ne saurait donner aucune idée juste de cet ouvrage ; il faut le lire, et le lire avec soin pour apercevoir combien la documentation, — d'ailleurs habilement dissimulée, — en est riche, la discussion scrupuleuse et le sentiment élevé. Nous signalerons cependant, parmi les pages les plus heureuses, celles ou M. P. G., s'inspirant de Ruskin, s'occupe de l'éducation esthétique et celles qu'il consacre

à l'esprit d'initiative et à l'éducation du vouloir dont l'importance, au point de vue individuel comme au point de vue social, s'affirme de plus en plus chaque jour.

P.-FÉLIX THOMAS.

M. Dugard. — L'ÉVOLUTION CONTRE L'ÉDUCATION. In-16, Paris, Hachette, 1910.

« L'évolution contre l'éducation », c'est, en style moderne, l'antithèse de la nature et de l'homme, de la nature qui arrive toujours à ses fins et de l'homme qui manque toujours les siennes.

Nous attendons tout de l'éducation : le succès dans la vie, l'acquisition des connaissances, la formation de l'esprit, celle du caractère, voire la réalisation de l'idéal démocratique : l'égalité entre les hommes. C'est compter sans la nature et sans les lois de l'évolution. « Toute évolution exige le concours du temps. » Or nous prétendons obtenir des résultats immédiats en visant des fins lointaines : nous voulons changer l'esprit idéaliste de notre race en esprit positif: nous rédigeons et imposons d'amples programmes d'études matériellement inapplicables et qui demeurent inappliqués; nous demandons par surcroît aux esprits de réfléchir et de raisonner; nous tentons l'impossible et aboutissons au néant. « L'effort est un facteur nécessaire de l'évolution. » Nous prétendons nous en passer, « arriver à la fortune sans travailler, à l'instruction sans étudier ». Nous ne laissons aux enfants ni le temps ni les moyens de se recueillir, de se « concentrer ». Nous les mêlons à notre vie dispersée; le bal, les sports les détournent des études; les études elles-mêmes sont superficielles et hâtives; on s'instruit à la grosse; on ne retient, on n'approfondit rien. « L'évolution dépend en grande partie du milieu. » Or l'enfant ne trouve pas le milieu qui lui convient, soit physique (classes aérées, gaies, bien décorées), soit moral (tenue, décence du langage et des mœurs, fonds solide de croyances et de doctrines morales) et subit encore parfois les influences contraires de l'école et de la famille. Enfin « toute évolution procède du dedans au dehors ». Or on ne fait pas appel, en éducation, à l'être intime, au sentiment, aux forces vives de l'âme; on se contente d'instruire, de cultiver la raison. Tout est donc à reprendre : il faudrait former des classes homogènes, réduites en nombre, proportionner les programmes d'études au temps dont on dispose, changer du tout au tout l'enseignement de la morale, mettre partout la réalité à la place de l'apparence.

Ce livre modéré de ton, d'accent et d'esprit, dénonce le vice radical et profond de l'éducation tout entière en France. Il est vrai et sincère; il ne grossit pas les faits; il n'est ni un réquisitoire ni une satire. Il mérite d'autant plus d'attirer l'attention.

L. DUGAS.

REVUE DES PÉRIODIQUES ÉTRANGERS

Rivista di Filosofia, 1909-10.

E. Bignone. *La misologie de la culture italienne actuelle.* — S'inspirant d'une parole de Socrate dans le Phédon, qu'il ne faut pas être μισόλογος, M. B. reproche à la jeune école philosophique de remplacer la recherche sincère par une sorte d'engouement esthétique pour les parties les plus caduques des doctrines en vogue, Nietzschéisme, Bergsonisme, pragmatisme. Aussi bien la vie modifie les problèmes qui se posent; et c'est une exigence essentielle de l'esprit que toute doctrine est à dépasser; de là ressort un enseignement de modestie et de confiance à la fois. Selon le mot de Croce, mener à bonne fin son propre travail, c'est préparer aux bons esprits qui viendront un instrument de travail.

G. Natali. *Historicisme et esthéticisme.* — Appréciant une tentative de conciliation entre le point de vue historique (*Venturi*) et la critique subjective (*Conti*) tentée par *de Rinaldis*, M. N. estime que le critique d'art ne doit pas être exclusivement « artifex additus artificis ». Encore toutefois qu'il y ait des œuvres dont la portée puissamment personnelle dépasse leur temps, et que le génie souvent ait pour caractéristique de naviguer contre le courant, il faut situer l'œuvre d'art, ne fût-ce que pour la comprendre, sans toutefois faire de l'intérêt qu'elle présente comme reflet d'une époque la mesure de sa valeur esthétique. L'auteur n'est pas partisan d'une histoire de l'art séparée de l'histoire générale (Berteaux, Reymond, Springer), qui présentant l'évolution artistique comme une parthénogénèse, s'exagère l'importance des questions d'influence et de priorité, dont elle donne d'ailleurs les solutions les plus divergentes.

C. Formichi. *Les études de Philosophie indienne.* — M. F. admire que les conditions historiques et sociales aient réalisé dans l'Inde fermée, par la caste fermée des Brahmanes, une science aristocratique et une grande richesse d'œuvres spéculatives aux formules intraduisibles en des idiomes moins puissamment doués pour l'abstraction philosophique, selon l'auteur, tels l'italien, le français, (peut-être simplement trop efficaces réducteurs des mythologies logiques, pourrait-on lui objecter). Tels emprunts que semble avoir fait Emerson à la philosophie hindoue, montrent quel profit pourrait en tirer notre pensée contemporaine, orgueilleuse d'une science si

différente de cette doctrine d'initiés, et de progrès matériels qui s'accompagnent toujours de quelque diminution dans les dons naturels de l'homme. Quelles conceptions se prêtent mieux à clore les conflits de la religion et de la raison, à procurer la paix de l'âme aux doctes et à des masses non moins ignorantes qu'incroyantes, que le dogme de la compensation. Dans cette doctrine du *Karma*, la pensée hindoue, pour laquelle il n'y a de réel que l'action, érige en principe moral la loi de fer de la causalité, en vertu de laquelle une existence ultérieure récoltera immanquablement ce que l'action présente aura semé.

F. Enriques. *La Métaphysique de Hegel considérée d'un point de vue scientifique.* — La profondeur métaphysique de Hegel tient à une faculté associative qui est l'antithèse même de l'esprit logique ou scientifique. L'impression de poésie sévère qui se dégage de certains passages, est faite « d'associations indéterminées, d'assonances verbales, et d'images à contenu affectif ». Hegel est un romantique; son historicisme est d'un adversaire de l'esprit de la Révolution, sauf toutefois en ce qu'il présente l'évolution historique comme dominée et produite par une lutte entre les idées. Par suite de son dessein d'interpréter la création du monde comme un développement, il s'est trouvé que la partie la plus positive et la plus vraie de sa philosophie, a été une philosophie de l'histoire.

R. Ardigo. *Repetita juvant.* — Le positivisme de A. repousse toute explication nouménale. mais retient du substantialisme l'idée d'un double aspect de la réalité, statique et dynamique. C'est le binôme matière et force des physiciens. Ce qu'est pour le physicien l'éther avec les vibrations qui le parcourent animées de différents rythmes et simulant même (c'est le cas de cette portion d'énergie électrique qu'est l'électron) l'inertie de l'atome et la réalité statique, l'être, l'indistinct, substratum de l'individu et du *distinct* l'est pour le psychologue qui s'élève à une abstraction comprenant à la fois l'étendu et l'inétendu. L'individu est à l'intersection de la durée et de l'espace s'appuyant sur tout le contenu de l'un et de l'autre. Les réalités individuelles dont il est la somme et qui sont elles-mêmes des sommes, sont intérieures à l'individu, mais extérieures aussi par leur individualité même. Et inversement l'extériorité des autres individus par rapport à lui n'est pas extériorité au sens absolu. les uns et les autres étaient compris en quelque autre réalité plus grande, et de même pour celle-ci. Ce qu'on appelle conscience est fait d'un complexus de protoesthèmes, et le *distinct* repose à la fois sur les éléments dont il est le total et sur sa liaison avec l'universel. C'est peut-être trop réduire l'individu à l'individuel que d'en faire un faisceau de phénomènes-sensations liés par un rythme qui donne l'illusion de l'identité par la similitude des états successifs. En tout cas, chez A. le point de vue du philosophe est plus nettement distingué de celui du physicien que chez les phénoménistes, et il se sépare de ces derniers par l'idée

d'un *a priori* physiologique; enfin son évolutionnisme qui fait surgir de la matière et de la vie par une ascension progressive, le mental, l'action désintéressée, le bien, se donne non sans raison comme un idéalisme à base scientifique.

A. Zucca. *La grande énigme.* — Le rôle de la pensée ne peut pas être une simple fonction biologique. Dès lors que l'on ne s'enferme pas dans un rigoureux solipsisme, les inclinations par lesquelles l'être individuel prend intérêt à sa propre personnalité, au groupe familial, national, à l'humanité, ont leur extension nécessaire en celles qui le relient à tout le cosmos vivant et pensant. La conscience personnelle réalise ainsi la conscience absolue de l'être. L'existence passagère, individuelle nous fait ressentir l'illogisme d'une réalité qui crée sans relâche pour détruire, tant que nous n'avons pas pris conscience de cette fonction du moi : objectivation de l'univers réalisée en commun avec tout ce qui vit et qui pense dans les mondes innombrables qui remplissent l'espace et la durée. C'est dans un phénoménisme métaphysique très peu distant, selon lui, du positivisme psychologique de Ardigo, que Z. cherche une solution du problème de l'être, intermédiaire entre le finalisme, l'immanentisme et le matérialisme.

E. Marsili. — *Considérations critiques sur l'éducation des sens.* — Vague de l'idée d'éducation des sens. L'éducation des sens n'accroît pas la fonction physiologique sensorielle; elle exerce les facultés d'observation, attention, comparaison, la capacité de coordination entre sensations, et entre sensations et faits moteurs, mais ce n'est plus en tant qu'éducation des sens. D'ailleurs à l'âge scolaire, l'enfant, par le fait des circonstances et objets du milieu ambiant, s'est déjà donné une formation perceptive avec laquelle ne peut rivaliser de variété l'appareil pédagogique. Il n'y a pas utilité de le ramener des opérations mentales très complexes qu'il exécute déjà, aux éléments de la perception. La pensée ne se construit d'ailleurs pas tant avec des éléments qu'avec des relations. La vitalité de ceux-là importe moins que leur harmonie et si leur perfectionnement peut avoir une raison d'être, ce ne peut être en matière d'éducation élémentaire, mais en vue d'une technique approfondie particulière. Les effets de l'exercice des sens pris en lui-même sont limités aux actes mis en jeu, sans profit général pour la fonction sensorielle exercée.

J. Pérès.

La Cultura Filosofica.

Anno 1910.

G. Calo. *La réflexion à l'infini des actes comme essence des fonctions spirituelles selon Bonatelli.* — La conscience de A ou la volition

de A présupposent la conscience de cette conscience et la volition de cette volition, et ainsi de suite à l'infini. Ce serait là une réduction à l'absurde valable, si ce procès à l'infini n'était tout idéal et enfermé dans l'acte unique actuel; bien au contraire il nous rend sensible l'infini actuel qu'enveloppe toute activité spirituelle spontanée en même temps que son irréductibilité. L'argument du procès à l'infini ne vaut que contre la causalité mécanique envisagée comme loi des choses, et pour nous contraindre à chercher hors de l'enchaînement des causes secondes un *primum movens*.

F. de Sarló. *Le problème de l'immortalité.* — La conscience que nous avons de nos sensations, certaines actions du moral sur le physique, prouvent la réalité d'un centre réel de notre vie spirituelle, le moi, qui est en un sens le pouvoir même de la raison. Le moi ne peut naître du non-moi, mais de ce qui est déjà un sujet. L'immortalité de l'être qui se connaît existant et toutes choses avec lui, est condition de la réalité des valeurs, sans qu'il puisse y avoir absorption de la conscience individuelle en ces valeurs ou en toute autre réalité supérieure; elle se déduit encore de cette tâche de formation de nous-même qui ne peut être un travail de Sisyphe. Malgré une distinction du moi potentiel et de l'unité empirique de nos états psychologiques, à première vue équivalente à la distinction du moi formel et du moi réel, l'auteur n'admet pas que la réalité des valeurs puisse être assurée par la permanence d'une humanité de qui la destinée est d'ailleurs bornée au point de vue cosmique, et dont l'idéal et l'avenir n'ont pas de sens en dehors du principe de la dignité absolue de la personne. La phénoménalité de l'existence individuelle, l'unité de l'esprit universel sont des conceptions dont on peut se leurrer tant qu'une commotion morale d'un caractère tragique, rendant toute idée de compensation ou de substitution inconcevables ne nous fait pas mettre en question nos raisons de vivre et n'est pas venue nous montrer que la personne individuelle représente le nœud et le centre de la réalité.

G. Vidari. *Le pragmatisme et l'intellectualisme au regard de la morale.* — La prépondérance exclusive de la science sur les autres formes de la vie spirituelle devait amener une réaction. D'où la propagation, pareille à un incendie, des doctrines pragmatistes, et comparable à celle du romantisme et de la sophistique. L'un des courants pragmatistes cherche aussi bien le fondement des jugements existenciels que celui des jugements de valeur dans le contenu empirique de l'acte correspondant et de ses conséquences prévues. L'autre fait dépend de la valeur du jugement d'un élément intérieur religioso-moral n'ayant rien d'abstrait. Les deux réclament en faveur d'une interprétation subjectiviste et vécue de la réalité ou des dogmes. Le pragmatisme a le mérite de superposer au déterminisme une téléologie, son écueil est dans ces analogies incomplètes qui font identifier dangereusement les concepts d'utilité, de commodité, de vérité et de bien, et dans un mysticisme romantique ou occultiste qui concède trop à la liberté du

sentiment individuel et aux forces inconscientes. La synthèse de l'intellectualisme et du pragmatisme doit être cherchée selon V. dans la doctrine de la raison pure pratique, véritable pragmatisme absolu qui fait coïncider la volonté pure avec la raison universelle. C'est en quelque sorte ramener le pragmatisme à sa source même.

A. Levi. *La Philosophie de l'Absolu en Angleterre et en Amérique.* — Le point de départ de ces philosophies est l'idéalisme absolu de Hegel dont Caird interprète la dialectique comme un processus nécessaire de la réflexion ayant les catégories kantiennes pour moments successifs. La corrélation entre le sujet et l'objet saisie comme telle par le sujet dans une réduction de la connaissance à à l'auto-conscience conduit C. à envisager le monde comme manifestation d'un principe spirituel dont les catégories constituent la structure propre. La marche évolutive des formes inférieures d'existence aux formes supérieures doit être corrigée et repensée du point de vue d'une dialectique régressive faisant intervenir même pour ces formes inférieures des principes d'ordre plus élevé. Point d'expérience pour Green sans un principe synthétique rendant possible des relations entre les éléments sensoriels et les confrontant à un ordre inaltérable; la nature et les relations que nous y découvrons présupposent de même l'action synthétique d'une auto-conscience du monde. — La partie importante dans la plupart de ces doctrines est une critique, critique du réalisme, du mysticisme et du rationalisme critique, chez Royce, lequel, sous l'influence de Fichte, identifie la raison et la volonté. Le mot idée doit être interprété au sens volitif de but. Le réel est en ce qui forme la complète réalisation de tous les buts que chaque idée finie exprime incomplètement, l'individualité divine du tout n'excluant pas, mais exigeant au contraire l'indépendance des volontés des individus, lesquels trouvent dans l'absolu leur unité vraie. Bien qu'interprété en termes de volonté, le réel est expérimenté par l'Absolu comme un tout et par suite comme un ordre éternel. —. C'est contre la réalité du temps et conséquemment contre la réalité du développement de l'idée absolue que Mac Taggart fait porter sa critique; la dialectique n'est donc pas une construction mais une reconstruction idéale. Le temps toutefois représente cet élément, d'ailleurs nié par l'optimisme hégélien, qui fait obstacle à ce que l'univers soit ou nous apparaisse comme entièrement rationnel. Le point de départ de la dialectique sera la catégorie de « vie » idée d'une unité différenciée ou d'une pluralité unifiée. L'absolu, n'excluant rien, possède l'unité non d'un centre mais d'un système dont les éléments qui sont des « moi » individuels ne font pas seulement nombre; extratemporels sous un certain point de vue, comme l'absolu, ils s'apparaissent à eux-mêmes sous l'aspect du temps et de l'imperfection. L'absolu s'exprime pleinement dans cette identification du moi et du non-moi qui est réalisée dans l'amour.

Bradley qui critique comme contradictoires la qualité des qualités

premières et secondes, la distinction du moi et du non-moi, et le phénoménisme non moins que la doctrine de la chose en soi, se montre moins difficile lorsqu'il en vient à construire pour son compte : il se contente de l'espoir que les antinomies de notre pensée finie s'abolissent sans que nous puissions savoir comment, dans la réalité absolue de l'être. Il définit l'être par l'expérience absolue, le « feeling », embrassant toutes les apparences, immanent aux expériences particulières entre lesquelles d'ailleurs il existe à tous les degrés. Réclamer une explication du passage du fini à l'infini est réclamer l'impossible, car cette explication constituerait une vision du fini telle que peut l'avoir l'absolu. Nous pouvons admettre que ce qui est possible et ce qui doit être, est : l'erreur, le mal et toute dissonance ne faisant qu'intensifier l'harmonie du réel. — Tous ces penseurs affirment le caractère spirituel et supérieur au temps de la réalité. L'identification de la volonté et de la raison chez Royce, les critiques des autres contre les diverses conceptions possibles, orientent donc la philosophie de l'absolu soit vers le scepticisme, soit vers le pragmatisme. Une tendance au mysticisme, combattue par Royce, se décèle même chez Mac Taggart et Bradley en tant qu'ils réduisent la définition du moi et du non-moi à un fait tout relatif.

J. PÉRÈS.

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE

FLOURNOY. — *Esprits et médiums.* In-8, Genève.

WORMS. — *La solidarité sociale.* In-8, Paris, Giard et Brière.

WORMS. — *La solidarité sociale dans le temps et dans l'espace.* In-8, Paris, Giard.

C. LOMBROSO. — *Hypnotisme et Spiritisme.* In-12, Paris, Flammarion.

SOEM. — *Ne crois pas que les morts soient morts.* In-12, Paris, Paulin.

H. ROLIN. — *Prolégomènes à la science du droit.* In-8, Paris, F. Alcan.

PETITOT. — *Pascal : sa vie religieuse.* In-8, Paris, Beauschem.

SEVÉRAC. — *Helvétius.* (Coll. des Grands Philosophes). In-8, Paris, Michaud.

P. ARCHAMBAULT. — *Leibniz.* (*Ibid*).

Correspondance entre Renouvier et Secrétan. In-8, Paris, Colin.

M. DE GASTÉ. — *Réalités imaginatives, réalités positives.* In-8, Paris, F. Alcan.

D[r] DE SERMYN. — *Contributions à l'étude des facultés cérébrales méconnues.* In-8, Paris, F. Alcan.

A. DUBUISSON. — *Positivisme intégral.* In-8, Paris, Grès.

PICAVET. — *Roscelin philosophe et théologien.* In-8, Paris, F. Alcan.

TH. DE LAGUNA. — *Pragmatism and Evolution.* In-8, London, Macmillan.

ESTERREICH. — *Die Phänomenologie des Ich in ihren Grund problemen.* In-8, Leipzig, Barth.

REININGER. — *Philosophie des Erkennens.* In-8, Leipzig, Barth.

TELESIO. — *De Natura rerum.* In-8, Modena.

MASCHI. — *Lezioni di filosofia.* 2 vol., in-8, Napoli.

MARINI. — *I fatti psichichi reviviscenti.* In-8, Catarin et Batapio.

VAILATI. — *Scritti.* In-8, Firenze, Leipzig, Barth.

Le Propriétaire-Gérant : FÉLIX ALCAN.

Coulommiers. — Imp. PAUL BRODARD.

CONTAGION MENTALE

ÉPIDÉMIES MENTALES — FOLIES COLLECTIVES
FOLIES GRÉGAIRES

Je me propose de consacrer quelques articles à l'étude de la contagion mentale, des épidémies mentales, des folies collectives et des folies grégaires; mais avant d'exposer les faits et de tenter des analyses, je crois indispensable de définir des termes qui sont souvent pris dans un sens ambigu et presque toujours confondus entre eux.

Lorsqu'on aborde l'étude de la contagion mentale, on se trouve en présence de deux significations très différentes de cette expression, toutes les deux également consacrées par l'usage et l'on s'aperçoit très vite que la confusion extrême qui règne dans ce chapitre de la psychologie tient, pour la majeure partie, au mélange perpétuel de ces deux significations.

D'une part, les psychologues et les sociologues, et même quelques aliénistes qui se sont inspirés d'eux, appellent contagion mentale un mécanisme par lequel les états moteurs, affectifs, représentatifs se propagent d'un individu à un autre et ils ne diffèrent d'opinion que lorsqu'il s'agit de caractériser avec précision ce mécanisme. Quelques-uns comme Despine se contentent d'une simple métaphore : « De même, écrit-il, que la résonance d'une note musicale fait vibrer la même note dans toutes les tables d'harmonie qui, susceptibles de donner cette note, se trouvent sous l'influence du son émis, de même aussi la manifestation d'un sentiment, d'une passion, excite le même élément instinctif, le met en activité, le fait vibrer, pour ainsi dire, chez tout individu susceptible par sa constitution mentale d'éprouver plus ou moins vivement le même élément instinctif [1]. »

1. *De la Contagion mentale*, p. 13.

D'autres, comme Durkheim, prennent le terme de contagion mentale dans le sens très strict et très précis d'imitation automatique. « Pour qu'un acte, écrit-il, puisse être attribué à une contagion morale, il ne suffit pas que l'idée nous en ait été inspirée par un acte similaire; il faut, de plus, qu'une fois entrée dans l'esprit, cette idée se soit d'elle-même automatiquement transformée en mouvement. Alors il y a réellement contagion parce que c'est l'acte extérieur qui, pénétrant en nous, sous forme de représentation, se reproduit de lui-même [1]. »

C'est le sens qu'ont adopté Vigouroux et Juquelier, à la suite de Durkheim, lorsqu'ils ont étudié la contagion mentale et ils ont insisté, après lui, sur le caractère automatique de l'imitation par laquelle, à leur avis, la contagion se réalise. « Nous dirons qu'il y a contagion, écrivent-ils, quand le *je veux* ne paraît pas intervenir dans la réalisation d'une ressemblance. Par exemple, si voyant que tel indidu est arrivé à une place enviée, à un honneur désirable, par des procédés déterminés, j'emploie, après en avoir délibéré avec moi-même, des procédés identiques, je fais acte d'imitation volontaire... au contraire, j'imite involontairement, ou, en d'autres termes, je suis sous l'influence de la contagion, lorsque, voyant quelqu'un bâiller devant moi, je bâille moi-même. Non seulement ma volonté n'intervient pas pour l'accomplissement de cet acte, mais elle est souvent impuissante à l'empêcher [2]. »

D'autres enfin comme Bechterew, Sergi, Sighele, Tarde ont pensé éclairer le mécanisme de la contagion mentale en l'assimilant au mécanisme de la suggestion, mais ils se sont divisés en deux groupes suivant qu'ils ont entendu la suggestion au sens étroit de Charcot, de Janet, de Grasset et de l'école de la Salpêtrière, ou au sens large de Bernheim, de Crocq et de l'école de Nancy.

Pour les premiers, la suggestion c'est l'action qu'un individu exerce sur un autre en s'adressant uniquement à son automatisme psychologique et Grasset résume excellemment cette conception lorsqu'il dit que dans la suggestion le sujet obéit sans critiquer, sans réfléchir et sans juger; il n'a ni à accepter ni à consentir, tous actes qui impliqueraient une part de spontanéité; il agit comme on

1. *Le Suicide*, p. 114 (F. Alcan).
2. *La Contagion mentale*, p. 7-8.

lui suggère d'agir[1]. C'est manifestement à cette conception que se rattache Bechterew lorsqu'il écrit : « Il convient de comprendre sous le nom de suggestion l'inoculation directe au psychique d'une personne donnée, la plupart du temps par mots et par gestes, d'idées, de sentiments, d'émotions ou de tout autre état psycho-physiologique, à l'insu de son attention volontaire, c'est-à-dire en passant à côté de sa personnalité, de son moi, de son jugement, de son aperception[2] ». Comme le physiologiste russe ne sépare pas l'idée de contagion de l'idée de suggestion, comme il est persuadé que toute contagion mentale est d'origine suggestive et comme il comprend dans la suggestion l'autosuggestion par l'exemple, on voit qu'il se borne, somme toute, à étendre à la suggestion la conception de l'imitation automatique de Durkheim, tout en continuant de penser, comme lui, que la contagion mentale se caractérise par l'automatisme.

Sans doute il admet qu'il y a d'autres procédés de communication entre les hommes, et il consacre même un chapitre à distinguer la suggestion d'un autre procédé de communication, la persuasion, mais la persuasion ne peut guère être à son avis un procédé de contagion, « par ce qu'elle use d'ordinaire de la force de sa logique et d'arguments irréfutables[3]. — Elle agit de préférence, dit-il, sur les personnes en possession d'un entendement intact et capable de raisonner, alors que la suggestion peut opérer sans doute sur ces personnes-là, mais plus encore sur celles qui sont insuffisamment douées à cet égard[4] ». C'est de la suggestion ainsi conçue et ainsi délimitée que relève la contagion mentale.

Pour Sighele et pour Sergi, au contraire, qui se rattachent sur ce point à l'école de Nancy, il est facile de constater que le sens du terme suggestion et par conséquent du terme contagion est autrement étendu. « Les aliénistes, écrit Sergi, s'occupent beaucoup, depuis quelque temps, du phénomène de la suggestion dans l'hypnotisme, et en général ils croient que ce fait ne se vérifie que dans l'état hypnotique de leurs sujets. Ils ne se sont pas aperçus que leur suggestion est un phénomène plus aigu de la condition fondamen-

1. *Hypnotisme et Suggestion*, p. 85 (F. Alcan).
2. *La Suggestion et son rôle dans la vie sociale*, p, 24, Paris, 1910.
3. *In op. laud*, p. 32-33.
4. *Ibid.*, p. 33.

tale que nous avons appelée *recettività*, selon ce qui arrive à l'état morbide dans lequel les phénomènes prennent une forme exagérée et deviennent plus évidents qu'ils ne le sont à l'état normal... La suggestion se rapporte à la *recettività* décrite, qui se rapporte à son tour à la loi générale de l'organisme qui n'entre pas spontanément en activité mais d'après les stimulants reçus. » La suggestion c'est donc, suivant la définition de Bernheim, toute idée que l'esprit accepte « avec ou sans consentement préalable »; c'est suivant la définition de Crocq[2] : « Toute idée introduite dans le cerveau, que cette idée soit émise par un être humain ou qu'elle résulte d'une impression extérieure quelconque ».

Toutes les influences acceptées ou subies se ramènent donc pour Sergi et Bernheim à des suggestions. Dans ce cas la réceptivité, la suggestibilité est une propriété normale de tout cerveau humain et la contagion mentale s'explique d'après Sighele, par cette propriété ou par son exagération momentanée. On est contagionné par une idée, une représentation, un système, une religion, par ce qu'on est particulièrement docile à toutes les influences qui nous viennent d'autrui, quelle que soit, par ailleurs, la nature de ces influences.

Sighele, pour couvrir cette assimilation de la contagion et de la suggestion, au sens large où il prend le terme, invoque non seulement l'autorité de Sergi mais celle de Tarde sur qui il tient à reporter l'honneur d'avoir exprimé le premier cette même opinion en 1884 dans un article de cette revue[3].

Je crois bien que Sighele a raison dans le fond, mais l'assimilation qu'il fait demande quelques commentaires, car Tarde a pris soin dans tout le cours de son article d'indiquer qu'il parle de la suggestion hypnotique[4] et d'insister sur le caractère passif, somnambulique de l'être social. « Connaissons-nous, dit-il, l'essence de cette suggestion de personne à personne qui constitue la vie sociale? — Non. Car si nous prenons ce dernier fait en lui-même, dans son état de pureté et d'intensité supérieure, il se trouve ramené à un phénomène des plus mystérieux que nos aliénistes philosophes étu-

1. *Psicose epidemique*, Milan, Dumolard, 1889, p. 4.
2. *L'Hypnotisme scientifique*, p. 205.
3. *Qu'est-ce qu'une Société*, nov. 1884.
4. Note de la page 82. — Les lois de l'Imitation — où l'article de 1884 est repris.

dient de nos jours avec une curiosité passionnée sans parvenir à le bien comprendre : le somnambulisme. » — Quelques lignes plus loin il ajoute : « L'état social, comme l'état hypnotique n'est qu'une forme du rêve, un rêve de commande et un rêve en action. N'avoir que des idées suggérées et les croire spontanées : telle est l'illusion propre au somnambule et aussi bien à l'homme social. « Et il résume son article par cette formule : « La société, c'est l'imitation, et l'imitation c'est une espèce de somnambulisme ».

Il semble donc que le terme de suggestion soit pris ici dans son sens étroit et que la vie sociale soit ramenée à la poursuite automatique d' « un rêve commandé et vécu » ; mais Tarde s'est efforcé d'atténuer lui-même la portée de ses formules en priant « le lecteur de faire la part de l'exagération » et, d'autre part, il est bien évident que si l'on ramène toute la vie sociale aux lois de l'hypnotisme et du somnambulisme, on doit entendre le terme de somnambulisme dans un sens assez large pour qu'il s'applique aussi bien aux actions imposées automatiquement qu'aux actions provoquées par des procédés plus complexes comme la persuasion, les conseils, etc., etc.

La conception de Tarde revient donc par un détour à celle de Sighele qui a raison de s'en réclamer.

Aussi bien, dans la préface de la seconde édition des *lois de l'Imitation*, Tarde se range plus nettement encore du même côté en effaçant toute distinction profonde entre l'imitation automatique et l'imitation réfléchie telles qu'il les conçoit : « Rien, écrit-il, n'est moins scientifique que cette séparation absolue, cette discontinuité tranchée, entre le volontaire et l'involontaire, entre le conscient et l'inconscient. Ne passe-t-on pas par degrés insensibles de la volonté réfléchie à l'habitude à peu près machinale ? Et un même acte change-t-il absolument de nature pendant ce passage ? » Et plus loin : « Est-ce que si, à un certain moment, la plaque du daguerréotype devenait consciente de ce qui s'accomplit en elle, le phénomène changerait essentiellement de nature ? J'entends par imitation toute empreinte de photographie interspirituelle, pour ainsi dire, qu'elle soit voulue ou non. »

Je n'ai pas à discuter ici les idées des psychologues et des

1. *In op. laud*, p. 8.

sociologues que je viens de citer; pour le moment il ne s'agit que de les classer et l'on voit facilement qu'ils se divisent en deux groupes distincts suivant qu'ils entendent la contagion au sens strict ou au sens large; mais quelles que soient les définitions qu'ils adoptent, on voudra bien remarquer que pour Durkheim, pour Bechterew, pour Sergi, pour Sighele, et même pour Despine qui ne définit rien, la contagion n'est jamais qu'un mécanisme plus ou moins complexe de communication entre les hommes et ce mécanisme reste par sa nature, comme tous les mécanismes, indifférent aux éléments qu'il transmet. Il peut, en effet, propager suivant les cas, des faits normaux ou des faits morbides.

D'autre part les aliénistes qui ont traité de la contagion mentale ou nerveuse comme Lasègue et Falret, Regis, Arnaud, Joerger, Schönfeldt, Pichon, Halberchtadt, Weygandt, Meige, Gille de la Tourette, et bien d'autres que nous retrouverons, ont tous conçu la contagion mentale comme la contamination d'un sujet sain ou réputé tel jusque-là par un sujet malade. Prenez un à un tous les faits de contagion que ces auteurs ont rapportés, vous verrez qu'ils entendent toujours par la contagion la transmission d'un état ou d'un élément morbide, la communication de quelque chose d'anormal, une contamination mentale, une infection psychique, comme disent quelques allemands. Lasègue et Falret nous disent, par exemple, qu'il y a contagion mentale quand une mère adopte le délire mégalomaniaque de sa fille et y collabore[1]. Pichon parle de contagion morphinique lorsqu'un sujet prend le goût et la passion de la morphine pour avoir cédé aux sollicitations enthousiastes d'un morphinomane ou s'être laissé tenter par les descriptions littéraires qui célèbrent les délices du toxique[2]. Meige et Feindel parlent de contagion nerveuse lorsqu'un névropathe devient tiqueur pour avoir passé quelques instants ou vécu dans l'intimité d'un tiqueur[3]. Calmei enfin parle de « la tendance contagieuse de certaines affections morales » quand il voit un exorciste atteint de démonopathie hystérique et de délire démoniaque pour avoir voulu s'approcher d'une possédée et la délivrer[4].

1. *La Folie à deux*, p. 16.
2. *Le Morphinisme*, p. 35 sqq.
3. Meige et Feindel, *Les Tics et leurs traitements*, p. 182-183.
4. *La Folie, considérée sous le point de vue pathologique, philosophique, historique, judiciaire*, II, p. 54 sqq.

Si l'on préfère des définitions expresses à ces exemples on en trouvera d'implicites ou d'explicites à peu près partout et toujours dans le même sens.

C'est ainsi que Kræpelin définit la contagion mentale « la propagation des troubles psychiques[1] »; que Schönfeldt la définit « l'influence exercée par les idées délirantes d'un aliéné sur son entourage[2]; qu'Halberchtadt entend par contagion psychique la transmission d'un simple délire ou d'une véritable maladie mentale[3], et qu'Arnaud désigne par le terme de contagion la communication des manifestations nerveuses parmi lesquelles le délire ou la folie[4] et si quelques-uns se dispensent de définitions expresses, c'est que les termes employés par eux de folie induite, folie à deux, folie imposée, folie communiquée leur paraissent assez clairs.

L'idée de maladie, ou tout au moins de trouble morbide, d'accident nerveux ou mental, qui était tout à fait absente de la conception précédente est au premier plan dans celle-ci. Pour les psychologues et les sociologues, la contagion se résumait dans un mécanisme de transmission déterminé dont le résultat pouvait être bon, mauvais ou indifférent suivant les cas. Pour les aliénistes et les neurologistes la contagion est d'abord un résultat mauvais dont le ou les mécanismes restent à déterminer. La première conception est toute formelle, la seconde est matérielle.

Il n'y aurait, je l'avoue, que des inconvénients médiocres à les confondre si la contagion mentale, la contamination, pouvait toujours s'expliquer par la contagion psychologique telle que l'entendent les psychologues et les sociologues et si cette contagion psychologique avait toujours pour résultat la contamination mentale, mais il n'en est-rien.

Nous venons de voir, en effet, que la contagion psychologique, qu'on la prenne au sens de Durkheim, de Tarde, de Sergi, de Sighele ou de Bechterew, peut porter sur des faits normaux aussi bien que sur des faits morbides et, d'autre part, il est tout à fait impossible d'expliquer la contamination mentale, dans la diversité de

1. *Psychiatrie*, 1903, p. 93 sq.
2. *Archiv f. Psychiatrie*, XXVI, fasc. I, p. 253.
3. *Contribution à l'Etude de la Folie par Contagion mentale*, p. 14, Paris, 1906.
4. La folie à deux, *Ann. Méd. Psych.*, 1893, t. XVII, p. 338.

ses manifestations, par l'un ou l'autre des mécanismes de contagion psychologique que nous venons de distinguer. Si l'on admet la définition de Durkheim en y joignant la définition très voisine de Bechterew, en un mot si l'on pose en principe que la contagion c'est l'imitation automatique ou la suggestion au sens étroit de Janet, on est dans l'impossibilité d'expliquer par un réflexe imitatif ou une soumission automatique la variété très grande des contaminations mentales. Pour ne citer qu'un exemple entre dix, quelle analogie, même lointaine, peut-on songer à établir entre l'imitation automatique ou la suggestion au sens étroit et l'adhésion réfléchie, lente, complexe qu'une femme donne parfois au délire de persécution ou de grandeur de son mari avant d'y participer pour son compte. Autant vaudrait expliquer par l'automatisme psychologique l'action du prédicateur sur ses auditeurs, du professeur de philosophie sur ses élèves, de l'avocat sur les jurés et du fondateur de religion sur ses disciples. La contagion mentale au sens de Durkheim et de Bechterew relève d'un mécanisme infiniment trop simple pour pouvoir être invoquée dans la généralité des cas de contamination mentale et je n'aurais pas de peine à montrer que l'erreur de plusieurs psychiâtres — et non des moindres — a été de vouloir, en dépit des faits, expliquer par l'imitation automatique ou la suggestion toute contamination mentale. C'est ainsi que deux aliénistes de talent, Vigouroux et Juquelier, après avoir accepté pour tous les cas de contagion mentale la définition sociologique de Durkheim ont éprouvé des difficultés manifestes pour expliquer par le seul automatisme les cas très nombreux de contamination mentale que leur expérience personnelle ou leur érudition leur a fournis, depuis la contagion des mouvements morbides jusqu'à la contagion des délires en passant par la contagion des perversions instinctives et morales. En présence des contaminations non automatiques qu'ils rencontraient, ils ont même fini par écrire une phrase où perce leur doute sur l'exactitude de la définition adoptée : « Beaucoup d'actes, en apparence volontaires, n'échappent donc pas à la contagion et l'on peut se demander si notre distinction entre l'imitation volontaire et la contagion mentale est justifiée. »

Or ils n'auraient même pas connu la difficulté qu'ils signalent si, conformément à leurs tendances naturelles et à leur culture d'aliénistes, ils avaient résolument mis en tête de leur volume la

définition pathologique de la contagion qu'ils rapportent sans en tirer parti. « Proprement, on désigne, en pathologie générale, sous le nom de contagion le transport d'un individu contaminé à un individu en état de réceptivité d'un élément pathogène, le plus souvent d'un germe microbien[1]. » Manifestement c'est la lecture des sociologues et des psychologues qui a détourné Vigouroux et Juquelier du chemin où ils se seraient engagés d'eux-mêmes.

Le cas de Bechterew est plus frappant encore, car l'illustre physiologiste n'a pas craint de donner, à quelques pages de distance, une définition psycho-sociale de la contagion et une définition psychiâtrique sans se demander assez s'il lui était possible de passer de l'une à l'autre. Sa définition psycho-sociale nous la connaissons, c'est l'explication de la contagion par la suggestion et par l'auto-suggestion, au sens étroit, et voici sa définition psychiâtrique, en tous points conforme à l'esprit des autres définitions psychiâtriques déjà citées : « La contagion matérielle, par un agent de contage vivant (*contagium vivum*), par des microbes, doit-elle nous faire oublier l'agent de contage mental (*contagium psychicum*) qui contamine l'esprit? — Nous ne le pensons point. Si ce ne sont pas des microbes qui agissent dans ce cas-là, l'action de la contagion n'en est pas moins réelle; elle se transmet par les paroles, gestes et mouvements des personnes au moyen des livres et journaux; bref, où que nous nous trouvions dans le milieu social nous subissons la contagion psychique et, par suite, nous sommes exposés au danger d'être mentalement infectés.[3] » Voilà donc Bechterew obligé, de par ses deux définitions, d'établir que l'on peut passer aisément de sa définition psycho-sociale à sa définition pathologique de la contagion ou, si l'on préfère, d'expliquer par la suggestion telle qu'il la conçoit toute contamination mentale d'un individu par un autre. J'ai dit tout à l'heure pourquoi l'opération m'apparaissait comme impossible et ce ne sont pas les exemples dont Bechterew illustre sa thèse qui me feront changer d'idée.

Comment, en effet, expliquer par la suggestion automatique toutes les contagions délirantes auxquelles il fait allusion d'après Lasègue et Falret, Legrand du Saulle et quelques autres, quand

1. In *op. laud*, p. 94.
2. In *op. laud*, p. 2.
3. In *op. laud.* p. 1.

le contagionné va vers le délire (persécution ou grandeur) avec la complexité de ses espérances, de ses craintes, de ses sentiments les plus complexes et, pour tout dire en un mot, de sa personnalité tout entière? Comment surtout pouvoir ramener à ce mécanisme étroit les contagions de folies religieuses, très complexes par leur contenu, dont il cite maint exemple. Tarde comparait l'homme social à un somnambule mais encore se hâtait-il de demander qu'on fît la part de l'exagération et concevait-il le somnambulisme d'une façon tellement large que la complexité des faits n'était pas méconnue; mais après sa définition stricte de la suggestion, Bechterew ne peut expliquer par la suggestien toutes les formes de la contagion sans les simplifier à outrance et c'est bien en effet par là que pêche un livre par ailleurs rempli de faits et chargé de pensée comme tout ce qui sort de la plume de Bechterew.

Il semble au premier abord qu'on puisse lever la difficulté qui embarrasse Juquelier et Vigouroux et qui n'embarrasse pas assez Bechterew en acceptant la conception beaucoup plus large que Tarde, Sergi et Sighele se font de la suggestion, et, de fait, si la suggestion comprend toutes les influences qui s'exercent de l'extérieur sur un esprit, il est bien évident que la contamination mentale d'un individu par un autre relèvera nécessairement de la suggestion. C'est ainsi que Sighele résout nécessairement la question et il peut en effet attribuer à la suggestion, dans le sens large qu'il donne à ce terme, les cas de folie communiquée qu'il rapporte [1]. « Legrand du Saulle, écrit-il, a merveilleusement décrit le délire à deux, cette forme étrange de folie qui vient de l'ascendant qu'un fou a sur un individu — prédisposé naturellement à la contagion — et qui peu à peu perd la raison et prend le même genre de folie que son instigateur.

Il s'établit alors un lien de dépendance, entre les deux êtres; l'un domine l'autre; celui-ci n'est que l'écho du premier; il fait ce que fait l'autre; et la force imitative est telle qu'elle arrive parfois à faire partager à l'un même les hallucinations de l'autre.

Euphrasie Mercier, une folle qui assassina, avait ce pouvoir sur Élodie Menetret qui fut plus tard sa victime... Un homme marié,

1. In *op. laud.*, p. 47-48.

chaque fois que sa femme avait ses règles, éprouvait certains phénomènes équivalents.

Partant de cette folie à deux (qui est la forme pathologique de la suggestion de maître à disciple, d'amant à amant) on remonte à la folie à trois, à quatre, à cinq, qui se produit de la même manière que la folie à deux. C'est toujours un fou qui influe sur ses parents, sur ceux qui vivent habituellement avec lui et qui, par son exemple, communique à ces individus ses idées bizarres ainsi que le trouble de ses sens et fait que leur conscience s'obscurcit peu à peu et laisse le champ libre à la folie, qui se reproduit exactement sous la même forme ou d'une manière plus légère, plus pâle[1]. » D'ailleurs, pour ne nous laisser aucun doute sur le sens et la portée qu'il attribue à la suggestion, Sighele explique par la suggestion non seulement l'action de l'hypnotiseur sur l'hypnotisé et d'un aliéné sur son entourage, mais l'action d'un chef d'école scientifique ou religieuse sur ses disciples ou ses adeptes, l'action du professeur sur ses élèves et il écrit : « Nous voyons notre théorie confirmée par toutes les formes de l'activité humaine[2]. » C'est le même sens qu'indique Bernheim lui-même lorsqu'il écrit : « Les avocats, les prédicateurs, les professeurs, les orateurs, les négociants, les charlatans, les séducteurs, les hommes d'état... sont des suggestionneurs. Le fanatisme politique et religieux, le nihilisme, l'anarchisme, le boulangisme se recrutent par voie de suggestion auditive[3] ».

Mais on peut se demander alors si, contrairement à l'explication de Vigouroux, de Juquelier et de Bechterew, celle de Sighele n'est pas trop large pour les faits extrêmement variés de contamination mentale que nous aurons à citer et dont il rapporte quelques exemples. Si vous appelez indifféremment du nom de suggestion l'influence émotionnelle exercée par une femme qui a ses règles sur un mari nerveux, l'influence d'un persécuté intelligent et raisonneur sur les êtres qui vivent près de lui et partagent ses intérêts avant de partager ses craintes, l'influence d'un morphinomane sur les êtres curieux de sensations nouvelles ou souffrant de douleurs névralgiques qu'il pourra endoctriner, l'influence d'un tiqueur de

1. In *op. laud.*, p. 48-49.
2. In *op. laud.*, p. 46.
3. In *op. laud.*, p. 26.

l'attitude et du geste sur l'hystérique, le psychasthénique ou le dément précoce qui l'imiteront, c'est évidemment qu'il est indispensable d'introduire des divisions et des subdivisions logiques dans le groupe d'influences que vous désignez du même nom et c'est pourquoi nous ne pouvons pas exactement dire que la contamination mentale s'explique par la suggestion au sens large de Sergi, Sighele et de Bernheim tant que les mécanismes différents n'en sont pas définis. — La première explication étant manifestement trop étroite et celle-ci est manifestement trop large.

On n'évite pas la confusion autant qu'on pourrait l'espérer en distinguant une contagion mentale à l'état de santé, et une contagion mentale à l'état de maladie comme le font quelques aliénistes et en particulier Marandon de Montyel qui, après cette distinction, étudie sous le nom de contagion morbide la contamination mentale d'un sujet sain par un aliéné [1].

Si on oppose la contagion mentale morbide à la contagion mentale normale, c'est-à-dire à la contagion telle que l'entendent les psychologues et les sociologues, on ne peut désigner par les termes de contagion mentale morbide que les manifestations exagérées de l'imitation automatique au sens de Durkheim et de la suggestion au sens de Bechterew ou au sens de Sighele. Dans le premier cas on désignera sous le nom de contagion mentale morbide tous les accidents d'imitation automatique qui se produisent dans l'hystérie, la catalepsie hystérique, la démence précoce catatonique. C'est ce qu'a fait très logiquement Morselli qui, après avoir expliqué très incomplètement la contagion psychiâtrique par l'instinct d'imitation, ne peut considérer comme « strictement morbides » que les formes exagérées de l'imitation. « Prise du côté strictement anormal, écrit-il, la contagion mentale, en tant qu'imitation exagérée peut apparaître dans l'idiotie, sous la forme d'une imitation absurde de tous les actes et de tous les sons [2] (échopraxie, écholalie). »

Mais outre qu'on ne pourra pas atteindre de la sorte la grande majorité des troubles mentaux, il est par trop évident que ce qui est morbide ici c'est la tendance même à l'imitation qu'aucune réduction ne refrène plus tandis que le geste ou la parole imités

1. Des conditions de la contagion mentale morbide, *Ann. méd. Psych.*, 1894, t. XIX, p. 266.

2. In *Dictionnaire de Baldwin*, article CONTAGION.

restent par eux-même indifférents, l'échopraxique pouvant répéter un geste et l'écholalique un mot quelconques.

Dans le second cas on étudiera tous les accidents mentaux qui peuvent relever de l'hypersuggestibilité comprise au sens de Bechterew ou au sens de Sighele, c'est-à-dire dans lesquels l'automatisme du sujet ou bien sa personnalité tout entière sont particulièrement dociles aux influences d'autrui, et l'on trouvera dans le nombre bien des faits de contamination mentale comme la contagion d'une contracture ou d'un système délirant comme aussi bien des accidents de suggestion au sens large ou au sens étroit, tels la suggestion d'un système philosophique ou d'une promenade qui n'auront par eux-mêmes rien de morbide à part l'hypersuggestibilité dont ils seront l'indice, et dans ce cas encore ce qui sera morbide ce sera l'hypersuggestibilité, le contenu de la suggestion pouvant être indifférent. Dans aucun cas, par suite, on n'aura vraiment atteint, sous le nom de contagion mentale morbide, cet ensemble varié de troubles nerveux et mentaux qui constituent la contamination mentale ou du moins, si l'on en atteint quelques-uns, ce ne sera que d'une façon indirecte et comme par raccroc; la contagion mentale des aliénistes, qui est un résultat morbide, ne s'oppose pas plus à la suggestion prise au sens large ou au sens étroit, à l'imitation volontaire ou automatique, que l'erreur ne s'oppose à la déduction, à l'induction ou à l'hypothèse. On ne peut opposer que des concepts de même nature et de signification analogue.

Pour éviter autant que possible les malentendus et les confusions, je tiens à dire expressément que, dans les pages qui vont suivre, j'entendrai uniquement par contagion mentale, la contagion des troubles nerveux et mentaux.

En d'autres termes, je prendrai toujours le mot de contagion mentale dans le sens médical où l'ont pris la plupart des aliénistes que j'ai cités et, comme ils acceptent, en somme, la définition courante de la pathologie biologique, je crois utile de la rappeler dans la formule que lui ont donnée successivement Littré et Gilbert. « La contagion, écrivent-ils, est la transmission d'une maladie d'un individu à un autre par contact immédiat ou médiat[1]. » Par exemple la syphilis est contagieuse parce qu'elle se transmet d'un individu

1. In *Dictionnaire médical*, art. Contagion.

à un autre soit directement par le contact d'une muqueuse avec le foyer d'infection, soit indirectement par l'usage intime d'un objet qu'un malade a contaminé. De même la scarlatine est contagieuse parce qu'elle peut être transmise soit par le malade, soit par des lambeaux épidermiques de desquamation.

Conformément à cette définition, nous dirons qu'il y a contagion mentale ou nerveuse toutes les fois qu'une maladie mentale ou nerveuse, ou, à tout le moins, un trouble mental ou nerveux se transmet d'un individu à un autre par contact médiat ou immédiat; le contact est immédiat quand le contagionné subit directement par la vue, l'ouïe ou par correspondance épistolaire l'influence du contagionneur, le contact reste médiat lorsque l'influence nocive s'exerce par la voie de la presse et du livre comme il arrive souvent pour la contagion de la morphinomanie et de bien d'autres impulsions. C'est de la contagion mentale ainsi définie que je me propose d'étudier les conditions et les mécanismes.

Toutefois, comme l'imitation automatique et les diverses formes de la suggestion figurent parmi ces mécanismes, on ne devra pas s'étonner de me voir reprendre en temps et lieu la question de l'imitation automatique et de la suggestion. Du point de vue pathologique où je me place, l'imitation automatique, la suggestion au sens de Janet, l'autosuggestion, la persuasion, l'initiation, etc., constituent autant de paragraphes du chapitre que je dois consacrer à l'étude des mécanismes par lesquels s'opère la contamination d'un sujet réputé sain par un sujet malade.

La contagion des troubles mentaux une fois distinguée de la contagion mentale telle que l'entendent les sociologues et les psychologues, il importe, pour délimiter exactement son domaine de la distinguer des épidémies mentales et des folies collectives et grégaires.

Je suis persuadé que si l'on veut voir clair dans cette question si complexe des épidémies nerveuses ou mentales on doit se rappeler d'abord, comme pour la contagion, que la médecine générale avait depuis longtemps défini le terme quand la psychiâtrie a commencé à s'en servir.

Gilbert et Littré définissent l'épidémie : une maladie qui atteint

1. *Dictionnaire de Médecine*, art. Épidémie.

en même temps et dans un même lieu un grand nombre de personnes à la fois et qui dépend d'une cause générale survenue accidentellement, telle que l'altération de l'air, des aliments, etc., etc.

Ainsi définie, l'épidémie se distinguerait de la contagion par des caractères précis, mais cette distinction a été très contestée depuis quelques années et demande d'importantes réserves. Sans doute il y a toute une catégorie de maladies épidémiques qui répondent exactement à la définition de Littré et de Gilbert, ce sont les maladies qui, tout en relevant des causes générales, ne sont pas transmissibles d'individu à individu comme les épidémies de congélation ou d'insolation qui tiennent à des causes météoriques, le scorbut et l'ergotisme qui tiennent à des causes alimentaires; mais entre ces maladies épidémiques et les maladies contagieuses il y a toute une zone mixte — la plus étendue peut-être — où les caractères distinctifs de l'épidémie tendent à s'effacer et où les termes perdent nécessairement de leur précision. On range par exemple, la fièvre typhoïde parmi les maladies épidémiques et l'on a raison puisque l'on peut voir des centaines de cas se produire dans une agglomération humaine en moins de quelques jours par suite de la contamination des eaux potables par le bacille d'Eberth et sans qu'on puisse incriminer en aucune façon la contagion d'homme en homme; mais la fièvre typhoïde se transmet aussi d'individu à individu, elle est contagieuse quoique à un faible degré et l'on peut en dire autant du choléra et de la plupart des maladies microbiennes que l'on tient en général pour épidémiques.

D'autre part, quand les germes d'une maladie contagieuse peuvent vivre un certain temps sur les objets contaminés, dans les déchets organiques ou les liquides expectorés, ils constituent, de ce chef, des sources générales d'infection et c'est ainsi qu'on parlera d'une épidémie de scarlatine ou de diphtérie sans se mettre en contradiction avec la définition précédente.

On voit combien pourra paraître subtile dans certains cas la vieille distinction de l'épidémie et de la contagion ; aussi quelques auteurs modernes proposent-ils de l'effacer tout à fait en faisant abstraction de l'idée de cause dans l'épidémie et en la caractérisant uniquement par le nombre des malades. « Une épidémie, disent-ils, est une maladie qui règne avec une fréquence inusitée » et c'est la

propre définition de Laveran dans le *Traité de Pathologie générale* de Bouchard[1]. Dans ce cas, les ricochets de contagion suffisent pour déterminer une épidémie à condition que ces ricochets soient nombreux et Laveran a bien exprimé sur ce point l'opinion générale puisqu'en présence d'une syphilis ou d'une blennorragie, qui se répand par ricochets individuels, la plupart des médecins n'hésiteraient pas plus à parler d'épidémie qu'en présence d'une infection typhique qui se propage par l'altération de l'eau.

Cependant la définition de Laveran est beaucoup moins claire qu'elle n'en a l'air et elle n'abolit pas tout ce qu'elle semble abolir.

La notion de cause commune n'y intervient pas explicitement, je le veux bien, mais elle y est explicitement contenue, puisque Laveran se garderait évidemment de ranger parmi les épidémies des maladies dont la fréquence inusitée tient à de simples coïncidences, c'est-à-dire à des causes différentes qui se rencontrent par hasard. Il ne parlerait pas d'une épidémie d'insuffisance aortique ou d'une épidémie de sclérose en plaques si de simples coïncidences augmentaient pour un temps dans un milieu donné la proportion de ces maladies. La preuve c'est que quelques pages plus loin, quand il essaie de classer étiologiquement les épidémies biologiques il ne fait appel, tout comme Gilbert et Littré, qu'à des causes générales et communes, météorologiques, bromatologiques, microbiennes, etc., etc., auxquelles il joint la contagion d'individu à individu pourvu qu'elle ait des ricochets ou des résultats nombreux.

Il reste donc : 1° que la vieille définition de Littré subsiste toujours pour les épidémies qui tiennent à l'altération microbienne ou autre des milieux;

2° Que dans la plupart des épidémies qui sont dues, comme la fièvre typhoïde, à l'altération microbienne des milieux, il convient de faire une place — peu considérable il est vrai — à la contagion;

3° Qu'à la série des causes générales énumérées plus haut il convient également de joindre la contagion quand elle peut à elle seule déterminer un assez grand nombre de cas individuels pour qu'il y ait épidémie au sens de Laveran.

C'est avec le secours et le contrôle de cette conception biolo-

1. II, p. 423.

gique de l'épidémie que je voudrais analyser le concept d'épidémie mentale tel que la psychiâtrie moderne le conçoit.

Si le schéma de l'épidémie mentale ou nerveuse n'était que la reproduction intégrale du schéma précédent, nous pourrions tout de suite indiquer les principaux traits de l'épidémie mentale ou nerveuse; nous dirions par exemple qu'une maladie mentale ou nerveuse est épidémique quand elle atteint un grand nombre de personnes à la fois dans ce milieu idéal qu'est une société humaine et qu'elle dépend soit d'une contagion qui ricoche, soit de l'altération des milieux physiques ou sociaux dans lesquels vivent les individus, soit des deux causes à la fois et nous n'aurions qu'à développer ensuite les différentes parties de cette définition; mais il s'en faut de beaucoup que les deux conceptions biologique et psychiâtrique aient évolué parallèlement et que les deux concepts soient superposables.

On doit remarquer tout d'abord que ni les psychiâtres ni les neurologistes n'ont cru devoir comprendre parmi les épidémies mentales ou nerveuses les psychoses et les névroses qui se rattachent à des causes physiques comme les variations météoriques, les altérations des aliments, les maladies infectieuses, bien que ces diverses causes soient capables de provoquer l'éclosion de nombreux cas de maladies mentales ou de névroses et rentrent par là dans la définition que Gilbert et Littré donnent de l'épidémie.

On sait, en effet, que l'insolation peut avoir pour conséquence la confusion mentale[1] tout de même que le paludisme chronique[2]; on sait également que le paludisme aigu peut s'accompagner de délire toxique, et l'on admet que l'empoisonnement de l'organisme par les alcaloïdes du maïs altéré peut se traduire non seulement par les manifestations organiques de la pellagre[3] mais par de la confusion mentale avec dépression et délire onirique.

D'autre part, c'est encore le paludisme chronique qui peut battre le rappel ou provoquer l'apparition de la neurasthénie, de l'hystérie, de l'épilepsie[4] et l'on rencontre sous cette influence infectieuse et débilitante des névroses qui, régnant avec une fré-

1. Cf. Le Dantec, *Pathologie exotique*, I, p. 163.
2. Cf. Régis, in *op. laud*, p. 490 sqq.
3. *Ibid.*, p. 486.
4. Cf. Regis, in *op. laud*, p. 488.

quence inusitée et relevant d'une cause commune, paraissent bien constituer de ce chef des épidémies de neurasthénie, d'épilepsie ou d'hystérie.

Si les psychiâtres et les neurologistes sont à peu près unanimes pour ne pas comprendre les cas de ce genre dans le cadre des épidémies mentales ou nerveuses, c'est sans doute qu'ils refusent le terme d'épidémie nerveuse ou mentale à des épidémies dont la cause est manifestement physique.

Évidemment le concept d'épidémie mentale pouvait s'étendre aux épidémies de ce genre, mais jusqu'à l'heure actuelle il ne s'y est pas étendu, et je ne vois guère que Régis qui ait parlé d'épidémies à propos des psychoses aiguës consécutives à l'insolation. Encore, dit-il, que les chaleurs tropicales et caniculaires peuvent produire « de *véritables* épidémies de psychoses aiguës » et malgré les apparences le terme véritable constitue dans l'espèce une sorte d'atténuation [1].

On pourrait être tenté alors de comprendre, parmi les causes des épidémies mentales, les guerres, les tremblements de terre, c'est-à-dire tous les cataclysmes physiques et moraux qui s'accompagnent d'émotions intenses, générales et épuisantes.

On est assez bien renseigné sur les émotions de ce genre et leurs conséquences, grâce aux études psychiâtriques qui ont été publiées au cours de ces dernières années, sur les effets mentaux et nerveux des tremblements de terre de San Francisco et de Messine, des guerres anglo-boer et russo-japonaise. Les troubles mentaux provoqués par les émotions des tremblements de terre ont été décrits par Robertson [2], par Calendoni [3], par Ferrari [4] et par notre compatriote Bouloumié [5]; la plupart de ces auteurs ont signalé, comme résultats fréquents du traumatisme moral, de la stupeur ou de l'excitation maniaque, de la désorientation dans le temps, de l'amnésie, de l'indifférence émotionnelle, des hallucinations, de la céphalée [6], et ces symptômes firent penser

1. In *op. laud*, p. 32.
2. Earth quake shock considered as an etiological factor in the etiology of nervous and mental diseases, *Calif, Stat. J. M.*, San-Francisco, 132-134.
3. In *Presse médicale*, Annexes, 1909.
4. *Rivista di Psichologia applicata*, mars-avril, 1909.
5. *Vingt jours parmi les sinistrés*, Paris, 1909.
6. Cf. Ed. Phleps, *Psychosen nach Erdbeben in Jahrbücher für Psychiatrie*, 1903, p. 383.

tous les aliénistes à de la confusion mentale traumatique aiguë.

Pour la majorité des troubles mentaux provoqués par les émotions de guerre, Soukhanof[1] a formulé avec précision ce même diagnostic d'après les rapports médicaux qu'il a lus, ou les cas qu'il a lui-même observés, et, si l'on s'en rapporte à la définition précédente de l'épidémie, il semble bien qu'on ait affaire ici à une cause générale et commune provoquant des troubles mentaux analogues chez un certain nombre d'individus qui sont en général des prédisposés ; il y aurait donc des épidémies de confusions mentales provoquées par les émotions qui se lient à de grands cataclysmes et l'on a signalé souvent de nombreux cas de crises convulsives et de névroses qui auraient la même origine et qui, dans la mesure où ils se rattacheraient à une cause commune, paraîtraient rentrer dans la définition de l'épidémie.

Ils y rentreraient en effet, comme les cas de confusion mentale, si l'usage était parmi les psychiâtres de considérer les traumatismes physiques ou moraux comme des causes d'épidémies nerveuses et mentales, mais l'idée n'est encore venue à personne de classer les troubles nerveux et mentaux consécutifs aux grands cataclysmes parmi les épidémies mentales ou nerveuses. Comme je le disais tout à l'heure à propos des troubles nerveux et mentaux d'origine météorique, alimentaire ou infectieuse, le concept d'épidémie mentale aurait pu s'étendre sans inconvénient à des phénomènes de ce genre, mais le fait est qu'il ne s'y est pas étendu.

Il est donc manifeste, par ces deux limitations, que les psychiâtres et les neurologistes s'accordent en général pour rétrécir le concept d'épidémie en ne l'appliquant pas aux troubles névropathiques ou psychopathiques qui relèvent d'une étiologie physique ou d'un traumatisme moral. Et, s'ils ont limité ainsi l'extension d'un terme que la pathologie biologique à étendu, c'est qu'ils entendent par épidémie psychopathique ou névropathique non pas seulement la production d'accidents névropathiques ou psychopathiques sous

1. *Journal de neurologie*, De la confusion mentale aiguë et de ses particularités chez les soldats russes, 1906, p. 569. — Cf. Cheikewich, Des troubles mentaux liés avec la guerre russo-japonaise (*Société de neuropathologie et de psychiâtrie de Moscou*, 26 novembre 1904; Soukhanof, Des formes dépressives des troubles mentaux chez les soldats russes (*Médecine russe*, 1905); Ozeretshowsky, Des maladies mentales liées avec la guerre russo-japonaise pour sa première année (*Journal russe de médecine militaire*, 1905).

l'influence d'une même cause, mais la transmission d'un élément morbide mental, la propagation d'une infection psychique, propagation et transmission qui ne peuvent se faire que par voie mentale. Sur ce point leur conception ne fait pas de doute, et leurs déclarations sont formelles, quand ils en font.

« On a rapporté au cours de ces dernières années, écrit Weygandt, plusieurs cas de folies induites, communiquées par un aliéné à une personne vivant avec lui, sans que le débat soit clos sur l'interprétation de ces cas. Plus rarement on a observé de ces cas d'infections psychiques en masse (*psychische Masseninfection*) qu'on appelle épidémies psychiques. »

Bechterew écrit dans le même sens et presque dans les mêmes termes. « Examinons d'un peu plus près les causes de tous ces phénomènes, voyons de quoi dépend la puissance de l'infection mentale qui forme la base de toute épidémie[2]. » Nous sommes donc obligés de faire, pour les épidémies mentales, cette première restriction à la définition biologique de l'épidémie, que les troubles nerveux ou psychiques qui constituent les épidémies mentales doivent être dues à une infection psychique, et puisque c'est la conception courante, je ne vois aucune raison pour ne pas l'accepter; mais c'est sur les causes de l'infection mentale qu'il sera utile d'apporter quelques précisions.

(*A suivre.*)

1. *Psychische Epidemien*, p. 5.
2. In *op. laud*, p. 246.

L'ILLUSION DE MÜLLER-LYER

ET SON DOUBLE MÉCANISME

Introduction.

C'est en 1889 que fut décrite avec précision pour la première fois, sous sa forme devenue classique, l'illusion, dans la comparaison des grandeurs, bien connue aujourd'hui sous son nom d'illusion de Müller-Lyer[1]. Quelques années après, de nombreux travaux furent consacrés à cette illusion, très frappante par son intensité, et facile à mesurer; il y en eut une vingtaine de 1892 à 1896, à la suite du travail de Brentano, qui révéla l'illusion aux psychologues[2]. Puis, pendant près d'une dizaine d'années, les illusions d'optiques furent un peu négligées. Tout avait été dit et fait, pensait-on. On était pourtant loin d'être d'accord sur les mécanismes, et les discussions théoriques restaient pendantes. Depuis cinq ans on est revenu, à grand renfort d'expériences, sur l'illusion de Müller-Lyer, en particulier en Angleterre; j'ai été amené moi-même à faire un certain nombre de recherches à son sujet. Et il me semble que les faits sont aujourd'hui assez nombreux pour que le mécanisme de l'illusion, ou plutôt, comme nous le verrons, les mécanismes, puissent être mis en lumière[3].

Nous exposerons tout d'abord les faits, qui présentent d'ailleurs

1. F. C. Müller-Lyer, Optische Urtheilstäuschungen, *Du Bois Reymond's Archiv*, 1889, suppl. Bd., p. 263-270.

2. Plusieurs auteurs appelèrent le phénomène « illusion de Brentano ».

3. On trouvera de nombreux documents sur l'illusion Müller-Lyer dans les ouvrages suivants : Ed. T. Sanford, *Cours de Psychologie expérimentale*, trad. fr., 1900, p. 244-348. — B. Bourdon, *La perception visuelle de l'espace*, 1902, p. 310-315. — E. B. Titchener, *Experimental Psychology*. I, Qualitativ experiments. II, Instructor's Manual, 1901, p. 321-328.

de l'intérêt par eux-mêmes, avant de passer à l'examen des théories aussi nombreuses que variées; il nous sera facile ensuite de montrer quelles sont les conceptions en accord avec les données possibles.

I. Les faits.

1° *L'illusion et ses formes.*

La forme classique de l'illusion de Müller-Lyer est la suivante : Deux lignes horizontales [1], dans le prolongement l'une de l'autre, séparées par un certain intervalle, se dédoublent chacune à leurs deux extrémités en deux lignes obliques d'égale longueur et d'inclinaison égale, symétriques par conséquent, et formant un angle,

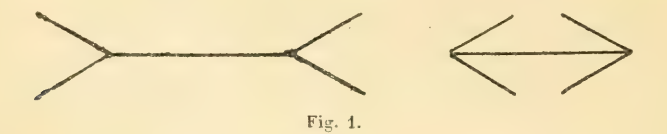


Fig. 1.

dont l'horizontale est la bissectrice; mais, à l'une de ces lignes, les angles sont rentrants et l'horizontale est effectivement leur bissectrice; à l'autre, les angles sont sortants, et la bissectrice est formée par le prolongement idéal de la ligne de chaque côté (voir fig. 1).

Cette forme donne une illusion extrêmement intense, surtout lorsqu'on donne aux angles rentrants et sortants et aux longueurs des obliques constituant leurs côtés des valeurs convenables, par rapport à la longueur de l'horizontale.

Mais il ne faudrait pas croire que l'illusion fût expressément conditionnée par cette forme précise, comme certains auteurs paraissent l'avoir cru, car elle se présente dans des conditions très variées.

Tout d'abord, il n'est pas nécessaire que les obliques des extrémités

1. La comparaison peut se faire également avec des verticales placées bout à bout, superposées, mais non exactement juxtaposées; de même, les horizontales ne doivent pas être exactement superposées; sans quoi, on note, des deux côtés, la coïncidence des extrémités et par conséquent l'égalité des lignes qui ne sont pas individuellement perçues. Cf., par exemple, L. Botti, Variazioni della figura di Müller-Lyer, ed altre illusioni ottiche, *Atti del V° Cong. intern. di Psicologia*, Roma, 1905, p. 215-216.

soient dédoublées, de manière à constituer des angles : avec une oblique rentrante, inférieure ou supérieure, de chaque côté d'une des horizontales, et une sortante de chaque côté de l'autre, l'illusion se manifeste encore (voir fig. 2); elle continue à se manifester si l'on rejoint les extrémités des obliques rentrantes et sortantes par une horizontale, qui se trouve parallèle à la première, ce qui constitue les deux trapèzes de Müller-Lyer, où la ligne à comparer constitue le plus petit côté de l'un et le plus grand de l'autre (voir fig. 3 et 4). Peu importe d'ailleurs que les obliques rentrantes et sortantes

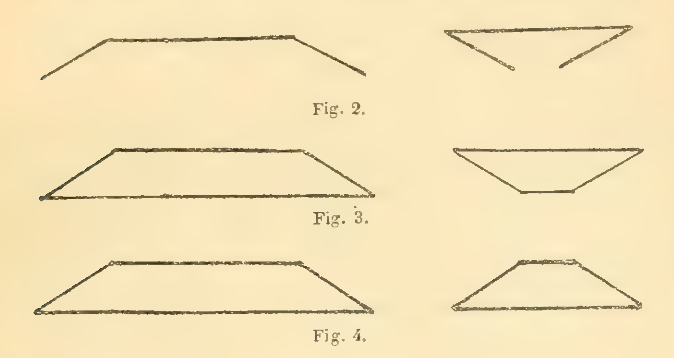


Fig. 2.

Fig. 3.

Fig. 4.

soient toutes inférieures ou toutes supérieures ou que les unes soient inférieures et les autres supérieures; dans tous les cas l'horizontale limitée par les obliques rentrantes est sous estimée, et l'autre est surestimée, comme Thiéry l'a noté [1], et, dans un trapèze, le plus petit côté se trouve donc toujours surestimé et le plus grand sous-estimé. Et, plus généralement, dans un polygone régulier, les côtés sont surestimés [2]. Cela apparaît nettement avec un hexagone régulier comparé à deux triangles tête bêche (fig. 5).

L'illusion n'implique d'ailleurs pas une comparaison de la ligne surestimée et de la ligne sous-estimée; la surestimation et la sous estimation se manifestent également, nous le verrons, vis-à-vis d'une horizontale normale, correctement estimée, mais avec une moindre intensité relative.

1. Thiéry, Ueber geometrisch-optische Täuschungen, *Philosophische Studien*, 1898, VII, p. 67, sqq.

2. La surestimation croît, jusqu'à une certaine limite, avec le nombre des côtés du polygone, phénomène qui dépend de l'influence des angles.

Il est bien facile de prévoir que, avec des variations d'intensité, évidemment, l'illusion d'estimation persistera pour de nombreuses

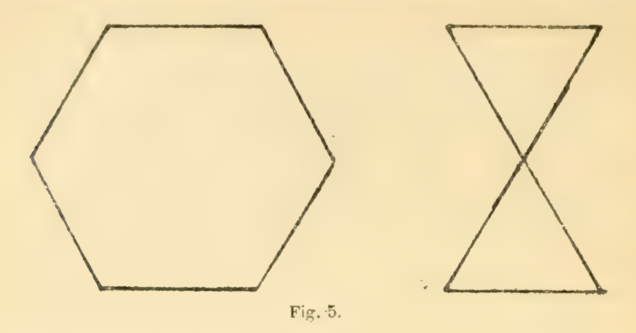


Fig. 5.

combinaisons faisant intervenir des obliques rentrantes ou sortantes, soit avec les deux formant angle à une seule extrémité, soit avec l'une inférieure à une extrémité, l'autre supérieure à l'autre extrémité, soit même avec une seule à l'une des extrémités, l'illu-

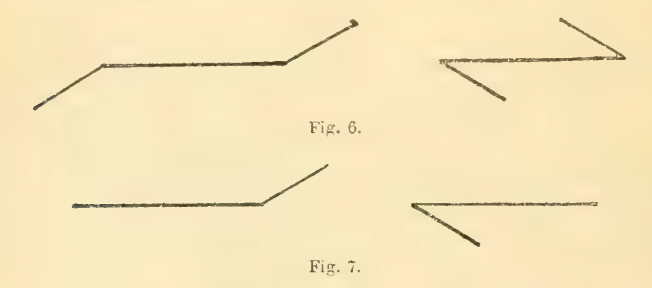


Fig. 6.

Fig. 7.

sion en devenant naturellement beaucoup plus faible dans ce cas (voir fig. 6 et 7).

D'autre part il n'est nullement nécessaire que la ligne horizontale soit effectivement tracée; il suffit qu'elle soit limitée par deux points (voir. fig. 8 et 9). Et il n'est pas nécessaire non plus, lorsque l'horizontale est tracée, que les obliques arrivent jusqu'à elle (voir fig. 10). Enfin l'illusion peut se manifester encore dans la bipartition apparente d'une horizontale unique : il suffit, à partir du point médian, comme dans la figure d'Ebbinghaus[1], de tracer

1. Hermann Ebbinghaus, Die geometrisch-optischen Täuschungen, *Bericht über den I Congress für experim. Psychologie in Giessen*, 1904, p. 22-28.

deux obliques symétriques, constituant un angle rentrant pour une des moitiés de la ligne, qui sera ainsi sous estimée, et sortant

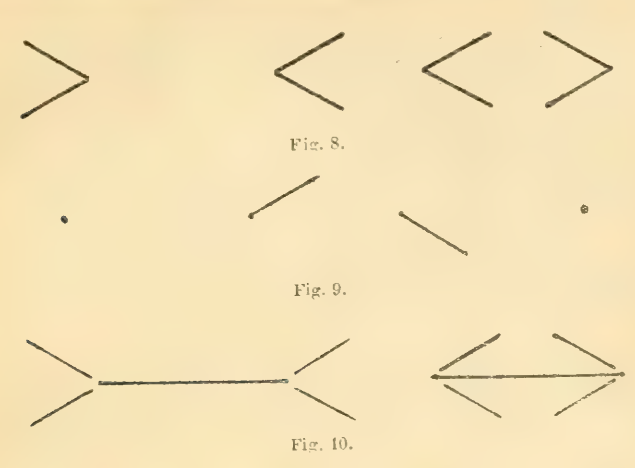


Fig. 8.

Fig. 9.

Fig. 10.

pour l'autre moitié, surestimée par là-même, en sorte que le point médian apparent sera reporté du côté de la moitié par rapport à

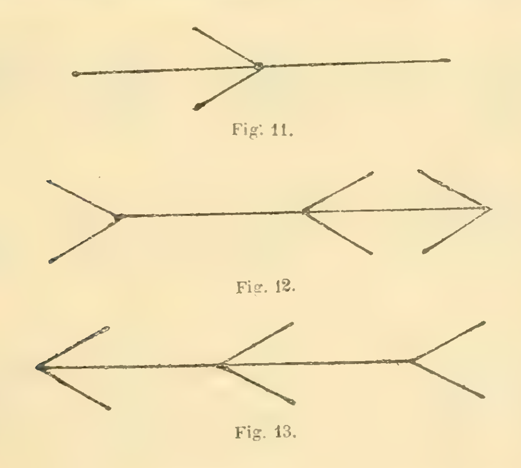


Fig. 11.

Fig. 12.

Fig. 13.

laquelle l'angle sera sortant (voir fig. 11); l'illusion serait naturellement plus forte si l'on complétait la figure par un angle sortant et un angle rentrant aux deux extrémités de l'horizontale unique, à condition que les angles soient opposés (voir fig. 12); sans quoi

l'illusion disparaîtrait au contraire complètement (voir. fig. 13). Mais, dans toutes ces formes, l'illusion est due à l'influence des

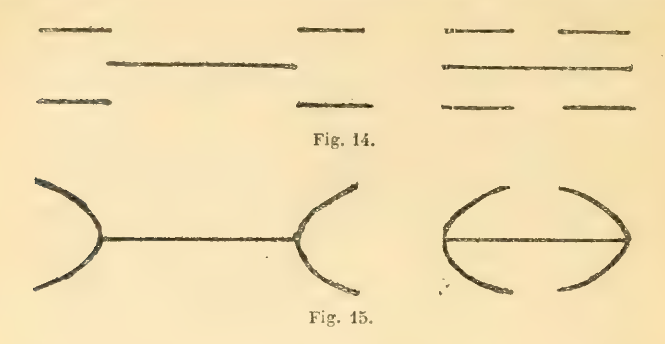


Fig. 14.

Fig. 15.

lignes obliques inclinées d'un certain angle sur les horizontales à comparer; l'angle constitue-t-il donc un élément nécessaire à la

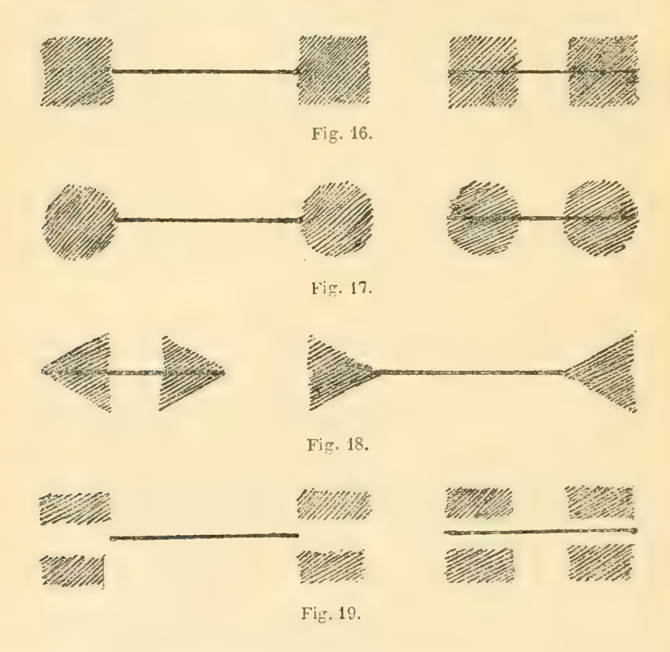


Fig. 16.

Fig. 17.

Fig. 18.

Fig. 19.

production de l'illusion, comme l'ont évidemment cru les auteurs qui ont fondé des théories explicatives sur les erreurs d'estimation des ouvertures angulaires? Il est facile de voir qu'il n'en est rien :

deux petites horizontales parallèles, rentrantes ou sortantes, ont une influence analogue; un demi cercle, ou une demi oblique limitant les lignes à comparer, rentrant aux deux extrémités de l'une, et sortant aux extrémités de l'autre, agissent encore de la même façon (voir fig. 14 et 15). Enfin, des surfaces ont une puissance d'illusion plus grande encore que les lignes, qu'il s'agisse de carrés, de cercles, ou surtout de triangles, rentrants ou sortants (voir fig. 16, 17, 18). Les surfaces peuvent rester extérieures à l'horizontale, comme dans le cas de rectangles parallèlles (voir fig. 19).

Il n'y a donc pas une illusion de Müller-Lyer; il y a toute une

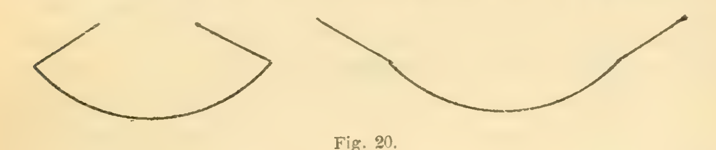


Fig. 20.

catégorie d'illusions provoquant la surestimation ou la sous-estimation des lignes droites et qu'on peut appeler la catégorie des illusions de Müller-Lyer.

Ces illusions sont essentiellement caractérisées par ceci : une ligne est sous-estimée toutes les fois que, dans le voisinage immédiat de ses extrémités, il se trouve de petites lignes ou de petites surfaces rentrantes par rapport à elle; elle est surestimée quand les lignes ou surfaces sont sortantes.

Mais le type de cette catégorie d'illusions, pour l'analyse des phénomènes, reste le type classique, aux angles rentrants ou sortants.

Une forme un peu différente, mais pouvant se rattacher à cette catégorie, et que nous nous contenterons de signaler, consiste dans la déformation des courbes, dues à des droites rentrantes ou sortantes; la convexité est accrue dans le premier cas, et diminuée dans le second (fig. 20).

2° *Les variations d'intensité de l'illusion.*

Parmi les illusions optiques, il en est qui se rencontrent chez

les différents individus avec une fréquence plus ou moins grande ; il en est qui sont universellement éprouvées ; c'est à ce dernier groupe qu'appartient l'illusion de Müller-Lyer.

Berretoni a étudié la fréquence de 35 types d'illusions chez 100 individus[1].

L'illusion de Müller-Lyer s'est manifestée chez 41 sur 47 enfants normaux, chez les 13 enfants anormaux, les 14 professeurs, les 10 étudiants universitaires, et les 12 ouvriers, enfin chez 6 seulement des 10 élèves des Beaux-Arts, dont la réponse peut être tenue pour suspecte, étant donnée leur éducation, qui les amène à rectifier leurs illusions.

On voit que l'illusion de Müller-Lyer peut bien être considérée comme universelle ; mais il ne s'ensuit pas qu'elle se présente avec la même intensité chez tous les individus.

Seulement, pour apprécier cette intensité, il faut une mesure, qui s'obtient facilement en recherchant de combien il faut raccourcir la ligne surestimée ou rallonger la ligne sous-estimée pour que toutes deux puissent être jugées égales.

Nous allons donner quelques chiffres, qui ne seront pas tous absolument comparables parce que la mesure a été faite, tantôt avec une horizontale unique partagée par un angle rentrant pour une moitié et sortant pour l'autre, avec les angles opposés aux extrémités, tantôt avec deux horizontales distinctes, ce qui augmente la force de l'illusion ; d'autre part les horizontales ont été de longueur variable, ainsi que les obliques, et les angles d'inclinaison des obliques n'ont pas toujours été les mêmes, tous facteurs qui exercent, comme nous le verrons, une influence très nette sur l'intensité de l'illusion. Rivers[2] a fait des expériences comparatives dans les mêmes conditions, sur des Européens, des anglais ses compatriotes, et sur divers indigènes ; il employait la méthode classique consistant en une ligne étalon à angles rentrants tracée sur un écran et se terminant à une extrémité. Derrière l'écran se trouve un carton mobile dans une glissière et portant une longue

1. V. Berretoni, Sulla certezza ed immediatezza delle illusioni ottiche, *Atti del V° Congresso intern. di Psicologia*, Roma, 1905, p. 270-274, Cf. aussi *Ric. di psic. sper. del Lab. di psic. sper. del Ist. di Studi super.*, di Firenze, II, p. 85-108.

2. W. H. R. Rivers, Observations on the Senses of the Todas, *The British Journal of Psychology*, I, Déc. 1905, p. 356-362, *Report of the Cambridge anthropological Expedition to Torrès Straits*, vol. II, I, p. 126.

ligne horizontale terminée à une extrémité par un angle sortant et passant juste derrière l'horizontale de l'écran, de manière à la prolonger et à constituer la figure de Müller-Lyer (voir fig. 20 *bis*). La ligne mobile étant tirée sous l'écran de manière à laisser visible une longueur égale à celle de la ligne étalon, le sujet est invité à égaliser les deux lignes en maniant le carton; il le rentre d'une certaine longueur, qui est généralement indiquée aussitôt en chiffres par derrière, et l'on connait ainsi de combien il rac-

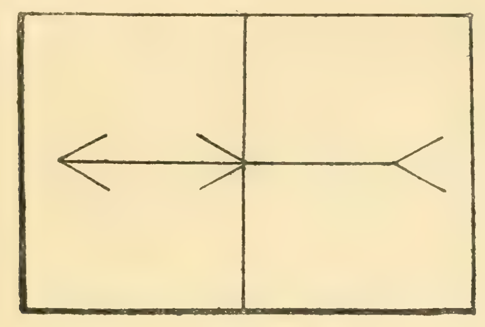


Fig. 20 *bis*.

courcit la ligne surestimée pour obtenir le jugement subjectif d'égalité avec la ligne étalon; rapporté à la longueur étalon, ce raccourcissement permet d'évaluer l'illusion par un pourcentage très simple.

Rivers employait une ligne étalon de 75 mm. avec des obliques inclinées à 30° et de 20 mm. de longueur (c'est-à-dire de 26, 6 p. 100).

Il présentait la plus longue ou la plus courte à gauche et faisait la moyenne des erreurs.

Voici, en pourcentage, l'intensité moyenne d'illusion manifestée.

SUJETS	NOMBRE DE SUJETS	INTENSITÉ MOYENNE P. 100.
—	—	—
Anglais (I).	42	25,8
Anglais (II).	70	22,8
Todas.	20	20,2
Arabes.	28	26,2
Papous.	38	18,5

Pour le deuxième groupe de sujets anglais, l'auteur a différencié les hommes, femmes et enfants :

Hommes.	20	21,3
Femmes.	25	22,0
Enfants.	25	24,6

Les variations de l'illusion se sont donc montrées très faibles, et les chiffres moyens sont d'une grande constance. Les chiffres individuels sont naturellement susceptibles de plus d'écarts.

Par la même méthode, Scripture et Judd ont pratiqué des mesures, qui donnent des intensités d'illusion sensiblement plus faibles.

Avec la ligne étalon de 100 mm. Scripture, sur 13 sujets, donne une moyenne de 13, 4 p. 100 avec des angles de 30° et des obliques de 30 mm. de 16, 1 avec des obliques de 60 mm. [1]; Judd, sur 2 sujets, donne 13 p. 100 d'illusion avec 30° d'inclinaison et 30 mm. de longueur des obliques, et, avec les mêmes obliques inclinés à 45°, 20, 1, ce qui rapproche des chiffres de Rivers.

Binet, avec une méthode différente, déjà employée par Knox [3], a étudié des enfants, qui lui ont fourni des chiffres presque identiques à ceux de Rivers.

Il présentait, sur une page collée à un cahier, une horizontale à obliques sortantes formant étalon (de 10 cm. de long avec obliques de 4 cm. inclinées à 45°;) sur chaque page du cahier se trouvait une horizontale à obliques rentrantes, constituée de façon identique, mais de longueur croissante par centimètre, à partir de 9 cm. [4].

On tournait les pages, jusqu'à ce qu'on ait obtenu le jugement d'égalité.

Avec 60 enfants des 2 premières classes d'une école, ayant de dix à quatorze ans, et douze ans en moyenne, il obtint une illusion atteignant en moyenne 18, 8 p. 100.

Avec 45 enfants plus jeunes, appartenant à la 5e classe, l'illusion fut un peu plus forte que chez les enfants examinés par Rivers;

1. E. W. Scripture, Elementary Course of Psychological measurements. *Studies from the Yale Psychological Laboratory*, IV, 1896, p. 101-103.

2. Ch. H. Judd, *Laboratory Equipment for Psycological Experiments*, p. 197. Cf. *Psychological Review. Monograph. Suppl.*, VII, n° 1, p. 55.

3. Knox, On the quantitative determination of an optical illusion, *American Journal of Psychology*, 1894, VI, 413-421. — Cf. aussi : Watanabé, On the quantitative determination of an optical illusion, *Amer. Journ. of Psychol.*, 1895, p. 509-514.

4. A. Binet, La mesure des illusions visuelles chez les enfants, *Revue Philosophique*, 1895, XL, p. 11-25.

elle atteignit 25, 5 p. 100. L'illusion tendrait donc à diminuer avec l'âge.

Avec une méthode voisine de celle de Binet, en différant par la présentation simultanée des lignes à comparer et la double variation en moins des lignes surestimées et en plus des lignes sous-estimées, j'ai obtenu chez des adultes des chiffres nettement plus élevés, exprimant en pourcentage l'intensité de l'illusion.

La comparaison se faisait sur un grand tableau où les horizontales à angles rentrants et à angles sortants se faisaient vis à vis par couples. Dans un couple, les deux lignes étaient égales (longueur étalon); dans les autres, la ligne sus-estimée était chaque fois raccourcie d'un cinquantième et la ligne sous-estimée allongée d'autant.

On demandait au sujet d'indiquer le couple pour lequel les deux lignes de droite et de gauche lui paraissaient égales ; la différence rapportée à la longueur étalon donnant la valeur, en pourcentage, de l'illusion.

Avec une ligne étalon de 100 mm., des obliques de 40 mm. inclinées à 30°, la valeur moyenne de l'illusion sur 10 sujets (étudiants et infirmiers, hommes et femmes), fut de 32, 1 p. 100.

Avec une longueur étalon de 25 mm., des obliques de 10 mm., (40 p. 100) inclinées à 30°, l'illusion moyenne fut, chez 25 sujets, de 41, 6 p. 100.

Sur ces 25 sujets il y avait 10 femmes, présentant une illusion moyenne de 44, 4 p. 100, et 15 hommes, dont l'illusion restait au taux de 39, 6 p. 100.

Les valeurs extrêmes, chez les femmes, furent de 32 et 64 p. 100, chez les hommes, de 16 et 64.

Les valeurs les plus fréquentes furent, chez les femmes, de 40 (3 fois) et de 48 (3 fois); chez les hommes, la valeur la plus fréquente fut 32 (5 fois).

Chez le même individu, la valeur de l'illusion pourra d'ailleurs varier beaucoup avec la pratique, comme nombre d'auteurs l'ont noté, à force d'examiner les illusions, on finit par y devenir de plus en plus réfractaire, du moins pour un temps qui ne dure guère en général.

La mesure doit donc se faire le plus vite possible.

L'intensité de l'illusion va dépendre aussi d'un grand nombre

d'autres facteurs tenant aux conditions mêmes de présentation, et ce sont ces facteurs que nous allons maintenant examiner.

3° *Les facteurs de variation de l'illusion.*

A. *Influence de l'angle d'inclinaison des obliques.* — Entre deux positions extrêmes où les obliques viennent se confondre pour prolonger l'horizontale, et où elles se relèvent pour se prolonger l'une l'autre en une perpendiculaire, à cheval sur l'horizontale, toutes les positions angulaires peuvent être prises; que devient alors l'illusion? Judd[1] l'a mesurée chez 2 sujets, avec des angles de 30°, 45° et 60°. Le pourcentage d'illusion fut maximum pour le 2e angle :

ANGLES	P. 100 D'ILLUSION		
	1er sujet.	2e sujet.	Moyenne.
30°	7	19,1	13,0
45°	19	26,7	21,8
60°	11	15,1	7,6

L'angle de 45° paraissait donc constituer un optimum par rapport aux angles de 30° et de 60°.

Scripture[2], chez ses 13 sujets, trouve au contraire, en employant les mêmes valeurs angulaires, un maximum d'illusion pour un angle bien plus petit. Ses chiffres sont en effet les suivants :

ANGLES	P. 100 D'ILLUSION
15°	15,3
30°	12,5
60°	10,2

Biervliet[3] a comparé l'angle de 30° avec les angles supérieurs, et a constaté que le premier donnait l'illusion la plus forte et qu'il y avait ensuite décroissance continue.

On peut donc affirmer, malgré Judd, qui n'a observé que 2 sujets, que, pour obtenir l'illusion la plus forte possible, il ne faut pas employer d'angles d'inclinaison supérieure à 30°. Mais n'y

1. *Loc. cit.*
2. *Loc. cit.*
3. J. J. Van Biervliet, Nouvelles mesures des illusions visuelles chez les adultes et chez les enfants, *Revue philosophique*, 1896, t. XLI, p. 169-181.

a-t-il pas intérêt à employer des angles intérieurs, et où se trouve l'optimum?

J'ai fait, sur 15 sujets, des mesures d'illusions avec des angles de 15°, 30° et 45°, qui m'ont donné un optimum vers 30°, avec des obliques atteignant 40 p. 100 de la longueur de l'horizontale (10 mm. pour des étalons de 25 mm.) :

ANGLES	P. 100 D'ILLUSION
—	—
15°	32,8
30°	39,2
45°	29,8

Mais, évidemment, l'optimum pourrait se trouver entre 15° et 30°.

Lewis [1], dans ses recherches sur 3 sujets, en décomposant l'illusion en une illusion de surestimation et une de sous-estimation, par comparaison avec des horizontales simples, arrive à placer l'optimum aux environs de 18°, entre 18° et 36°.

Il a employé, pour ses mesures dans l'illusion de surestimation, des angles de 0°, 18°, 36°, 54°, 72° et 90°, et, dans l'illusion de sous-estimation, des angles de 18°, 36°, 54° et 72° (l'angle de 90° étant, bien entendu, commun aux deux figures d'illusion, assurant le passage de l'une à l'autre).

Voici les chiffres qu'il donne, en employant des obliques de 20 mm. pour des horizontales étalons de 50 mm. (soit 40 p. 100), chiffres qui montrent que l'illusion se produit déjà lorsque l'horizontale est prolongée à droite et à gauche par des droites séparées simplement par des points de la ligne centrale, et qu'en revanche elle disparaît pour faire place à l'illusion inverse de sous-estimation (chiffres négatifs) lorsque l'angle atteint 90°, c'est-à-dire que l'horizontale est limitée aux deux extrémités par des perpendiculaires (voir fig. 21-22).

Le premier chiffre donne la moyenne de 2 sujets auxquels on impose une vision instantanée, et le deuxième la moyenne de 3 sujets, le troisième étant laissé libre de regarder longuement :

1. E. O. Lewis, Confluxion and Contrast-effects in the Müller-Lyer Illusion, *The British Journal of Psychology*, décembre 1909, vol. III, 1-2, p. 31-41.

ANGLES	P. 100 D'ILLUSION	
	Moyenne des 2 sujets.	Moyenne des 3 sujets.
—	—	—
0°	11,0	10,6
18°	*18,0*	*16,3*
36°	14,5	14,0
54°	8,5	8,6
72°	4,5	4,4
90°	3,5	3,2

Fig. 21.

Fig. 22.

Fig. 23.

Pour l'illusion de sous-estimation avec angles rentrants sur l'horizontale, l'optimum se place aussi aux environs de 18°.

ANGLES	P. 100 D'ILLUSION	
	Moyenne des 2 sujets.	Moyenne des 3 sujets.
—	—	—
18°	*14*	*13,2*
36°	12,5	12,0
54°	10,0	9,6
72°	8,5	8,4

Sur d'autres sujets, Lewis fit des recherches avec des angles de 10°, 20°, 30°, constatant que, de 10° à 30°, l'illusion varie peu, décroissant parfois, croissant plus rarement, selon la longueur des obliques qui interviendraient pour la détermination de l'optimum.

Lewis prétend d'ailleurs qu'il n'y a pas d'optimum véritable pour l'inclinaison des angles : mais alors le maximum devrait se présenter pour le cas limite où l'angle est réduit à 0°; or ses chiffres eux-mêmes montrent qu'il n'en est rien.

Ses recherches prolongées sur un très petit nombre de sujets ne permettent d'ailleurs pas d'accepter les résultats comme absolument définitifs.

En résumé, il y a accord général, à une exception près, pour montrer que l'illusion décroît lorsque les angles d'inclinaison des obliques dépassent 30°; il y a aussi à coup sûr une limite inférieure

en deçà de laquelle l'illusion décroît également; cette limite parait être dans les environs de 15°.

Les angles de 20 à 25° paraissent donc constituer l'optimum le plus probable, si l'on n'accepte pas l'angle de 30°.

Mais il faut tenir compte de la longueur proportionnelle des obliques.

B. *Influence de la longueur proportionnelle des obliques.* Entre des obliques très courtes, évidemment de peu d'action, et des obliques très longues, y a-t-il croissance indéfinie de l'intensité de l'illusion, ou ne passe-t-on pas par un optimum?

Judd, employant un angle constant de 45°, a comparé l'influence des obliques de 10, 30 et 50 mm. sur des horizontales de 100 mm. chez 4 sujets, trouvant une augmentation continue de l'illusion :

P. 100 DE LONGUEUR DES OBLIQUES	P. 100 D'ILLUSION
—	—
10	12,8
30	20,1
50	25,8

Chez un sujet il a comparé en outre l'influence d'obliques de 20 et de 40 mm.

P. 100 DE LONGUEUR DES OBLIQUES	P. 100 D'ILLUSION
—	—
10	12,6
20	18,0
30	20,2
40	22,7
50	23,0

Ces chiffres montrent que l'illusion n'augmente plus sensiblement quand on passe d'obliques ayant une longueur égale à 40 p. 100 de l'horizontale étalon à d'autres atteignant 50 p. 100.

Scripture trouve également qu'avec 30 p. 100 et 60 p. 100 on obtient une intensité d'illusion sensiblement égale.

P. 100 DE LONGUEUR DES OBLIQUES	P. 100 D'ILLUSION
—	—
15	11,7
30	14,3
60	14,5

Mais il n'y a pas indication nette de maximum. L'illusion conti-

nue-t-elle à croître plus faiblement au delà de ce pourcentage, ou se trouve-t-il un maximum entre 30 et 60 p. 100.

C'est cette dernière hypothèse qui se trouve vérifiée par mes expériences aussi bien que par celles de Lewis. En employant des obliques de 10, 20, et 60 p. 100, j'ai rencontré un maximum très net pour la valeur médiane :

P. 100 DE LONGUEUR DES OBLIQUES	P. 100 D'ILLUSION
20	30,6
40	39,2
60	30.9

Lewis[1] a pratiqué des mesures avec des longueurs d'obliques allant de 10 à 70 p. 100, de dix en dix.

Il constate qu'avec les angles donnant les illusions les plus intenses, ceux de 36 et de 18°, c'est la longueur de 40 p. 100 qui constitue l'optimum, aussi bien pour l'illusion de surestimation (où 30 p. 100 paraissant équivalents) que pour celle de sous-estimation.

Les chiffres sont les moyennes de 3 sujets.

	P. 100 D'ILLUSION			
	I. SURESTIMATION		II. SOUS-ESTIMATION[2]	
P. 100 DE LONGUEUR DES OBLIQUES	Angles de 18°	Angles de 36°	Angles de 18°	Angles de 36°
10	10,4	6,6	9	7,0
20	13,6	10,4	11,6	10,0
30	*16,6*	*14,0*	13,0	11,0
40	*16,6*	*14,0*	*13,4*	*12,0*
50	15,0	12.6	12,4	11,6
60	13,3	11,0	—	—
70	11,6	9,2	—	—

Pour un angle nul, les lignes prolongeant l'horizontale doivent être plus courtes pour donner l'illusion maxima de surestimation : quand elles deviennent trop grandes, elles produisent la sous-estimation. On retombe en effet, en prolongeant ainsi l'horizontale, sur une illusion différente de celle de Müller Lyer et bien connu, dont nous aurons à parler à propos des théories explicatives.

1. *Loc. cit.*

2. Avec des angles rentrants, la longueur des obliques ne peut être augmentée indéfiniment parce que les obliques arrivent à se croiser.

P. 100 DE LONGUEUR DES OBLIQUES	P. 100 D'ILLUSION DE SURESTIMATION (angle de 0°).
10	8,6
20	12,6
30	*14,4*
40	10,6
50	7,4
60	1,3
70	— 1,0

C'est exactement l'inverse avec des angles de 90°, où l'illusion donne de la sous-estimation tant que les obliques, ici les perpendiculaires, ne sont pas très longues, et arrive à redonner de la surestimation lorsque celles-ci deviennent d'une grande longueur proportionnelle.

P. 100 DE LONGUEUR DES OBLIQUES	P. 100 D'ILLUSION DE SURESTIMATION (angle de 90°).
10	— 7,0
20	— 5,6
30	— 5,0
40	— 3,2
50	— 2,0
60	— 0,36
70	*1,3*

Le maximum d'illusion se déplace donc, quand l'angle croît, depuis 30 p. 100 de longueur des obliques (ici horizontales) jusqu'à plus de 70 p. 100 quand les obliques deviennent des perpendiculaires.

Ce déplacement se constate pour les angles de 54 et de 72°.

P. 100 DE LONGUEUR DES OBLIQUES	P. 100 D'ILLUSION — I. SURESTIMATION		P. 100 D'ILLUSION — II. SOUS-ESTIMATION
	Angles de 54°.	Angles de 72°.	Angles de 72°.
10	0,4	— 3,0	5,2
20	4,0	0,36	7,0
30	7,6	2,6	8,6
40	8,6	4,3	9,6
50	*10,0*	5,2	*10,4*
60	9,3	6,6	—
70	8,4	*8,0*	—

Des autres recherches effectuées avec des angles, croissant de 10° en 10°, entre 10 et 50°, Lewis conclut aussi que le maximum

d'illusion se trouve entre 10 et 30° pour des obliques atteignant 40 p. 100 de la longueur de l'étalon (20 mm. pour 50 mm.), et qu'il y a déplacement de l'illusion la plus intense pour les autres angles.

La longueur optima des obliques, quand on emploie les angles d'inclinaison optima, est donc incontestablement égale aux 40 centièmes de l'horizontale étalon.

C. Influence de la pratique du sujet. — Lorsqu'on cherche à mesurer fréquemment l'illusion de Müller-Lyer sous ses diverses formes chez un même sujet, on constate que l'illusion décroît de façon à peu près continue si les épreuves ne sont pas effectuées à de longs intervalles. L'illusion, que les efforts volontaires ne permettent pas de rectifier immédiatement, disparaît spontanément petit à petit.

Lewis[1], a étudié systématiquement cette influence de la pratique, non en faisant égaliser une ligne à l'autre, mais en employant la méthode des cas vrais et des cas faux, le sujet devant dire quelle était la ligne qui lui paraissait la plus longue, et les couples de lignes à comparer se succédant sans ordre systématique.

L'illusion disparut complètement chez les sujets, respectivement au bout de 18, 12, 12 et 9 jours d'exercice, en employant deux horizontales superposées avec un certain décelage.

En employant l'horizontale unique avec angle médian et angles extrêmes (Voir fig. 12), l'illusion cessa, chez trois sujets, respectivement en 18 jours pour l'un et 20 jours pour les autres, alors qu'au début elle avait une intensité de 7, 5, de 8, et de 9, 5 p. 100.

Cette décroissance s'observe lorsque le sujet est laissé libre de faire une observation prolongée des lignes à comparer.

Mais lorsque, toujours par la méthode des cas vrais et des cas faux, seule utilisable en l'occurence, on oblige le sujet à juger après une exposition très courte des lignes (un cinquantième de seconde), la décroissance de l'illusion avec la pratique est absolument nulle; l'illusion ne peut donc être corrigée dans ce cas. C'est un point important à retenir au point de vue explicatif.

Voici les chiffres extrêmes donnant l'intensité de l'illusion au bout d'un certain nombre de jours de pratique, en pourcentage.

1. E. O. Lewis, The Effect of Practice on the Perception of the Müller-Lyer Illusion, *The British Journal of Psychology*, janvier 1908, II, 3, p. 294-306.

	I	II	III	IV	V	VI	VII
	—	—	—	—	—	—	—
Début.....	11,5	12,5	12,0	11,0	8.5	13,5	7,0
Fin.......	9,0	11,0	10,0	11,0	9,0	10,0	9,0

Lorsqu'on veut éviter les inconvénients résultant de la répétition des expériences ou de la défiance d'individus avertis, dans la mesure de l'illusion, il est donc préférable d'employer la présentation brève des lignes à comparer, ce qui oblige malheureusement à l'emploi de la méthode des cas vrais et des cas faux, moins pratique et plus longue que les autres.

4° *Différenciation de l'illusion de surestimation et de l'illusion de sous-estimation.*

L'illusion de Müller-Lyer résulte de deux illusions inverses, qui peuvent être étudiées séparément, comme l'a fait Lewis.

Ces deux illusions sont-elles d'égale intensité, ou l'une d'elles l'emporte-t-elle sur l'autre?

Les chiffres de Lewis, que nous avons donnés, indiquent une prédominance de l'illusion de surestimation. Avec les angles de 18° et les obliques de 40 p. 100, l'illusion maxima est de 18 p. 100 pour la surestimation, de 14 p. 100 pour la sous-estimation (moyenne des 2 sujets, en vision brève); avec les angles de 36° et les mêmes obliques, l'illusion est de 14,5 et de 12,5 p. 100.

Binet[1], sur 14 élèves d'école primaire de dix à treize ans, a trouvé une bien plus grande différence dans l'intimité des deux illusions : L'illusion de surestimation atteindrait 25,5 p. 100 et celui de sous-estimation 5 p. 100, l'illusion de Müller-Lyer synthétique donnant 28,5 p. 100 (au lieu de 30,5, somme des deux illusions partielles).

Les mesures que j'ai effectués chez 15 sujets m'ont donné des valeurs intermédiaires entre celles de Lewis et celles de Binet.

J'ai rencontré une illusion de 21,6 p. 100 dans la surestimation et de 13,5 dans la sous-estimation, la deuxième n'atteignant que les deux tiers de la première[2].

1. *Loc. cit.*
2. Il m'a semblé cependant à l'examen des chiffres, — mais ce n'est là qu'une suggestion qui aurait besoin du contrôle expérimental — que l'illusion de surestimation était surtout plus forte pour les étalons de comparaison les plus courts et

A l'inverse de Binet, j'ai trouvé une illusion synthétique plus forte que la somme des illusions partielles, de 39,2 contre 35, 2.

Si on analyse les résultats, on constate que, sur 15 sujets, 11 ont eu l'illusion de surestimation plus forte, 4 celle de sous-estimation. Il y eut 14 sujets chez qui l'illusion synthéthique fut supérieure à la somme des illusions partielles, un seul chez qui elle fut égale (18 et 14 p. 100 = 32 p. 100), aucun chez qui elle fut inférieure.

La juxtaposition des deux horizontales à angles rentrants et sortants paraît donc augmenter l'illusion, rendre plus difficile l'appréciation exacte de la longueur des lignes que lorsqu'une horizontale normale est juxtaposée pour la comparaison.

5° *Influence de la longueur des horizontales à comparer. — Question de la validité de la loi de Weber.*

On pouvait se demander comment se comportait l'intensité de l'illusion, toutes choses égales d'ailleurs, lorsqu'on faisait varier la longueur étalon des horizontales à comparer. Varierait-elle systématiquement avec la longueur, ou resterait-elle constante, en valeur proportionnelle, conformément à la loi de Weber?

Mais tout d'abord comment se comporte l'exactitude d'appréciation dans la comparaison normale des longueurs? D'après Volkmann [2], la loi de Weber serait applicable, approximativement, mais pour un domaine très étroit, entre 4 mm. 2 et 104 mm.; au-dessous et au-dessus l'erreur proportionnelle augmenterait beaucoup : au lieu de 1/100, elle monterait par exemple jusqu'à 1/19 pour une longueur étalon de 2 mm. En passant de 4 mm. 2 à 2 mm. l'erreur deviendrait donc plus de 5 fois plus forte.

Les recherches de Chodin [2] tendent à montrer que la loi de Weber n'est pas strictement applicable, même dans un domaine étroit : l'erreur proportionnelle décroît d'abord quand la longueur

qu'au contraire l'intensité de l'illusion de sous-estimation augmenterait proportionnellement pour les plus longs.

1. Volkmann, *Physiologische Untersuchungen im Gebiete der Optik*, H. 1, 1863, p. 117.

2. Chodin, Ist das Weber-Fechner'sche Gesetz auf des Augenmaass anwendbar *Graefés Archiv.*, 1877, Bd XXIII, p. 92.

croît, passe par un minimun, puis se met à croître en même temps qüe la longueur. Mais, aux environs de l'optimum, les valeurs sont assez voisines et il n'y a pas de contradiction réelle entre les résultats de Volkmann et ceux de Chodin.

Voici les chiffres de Chodin, chiffres pris sur 2 sujets pour la comparaison des lignes horizontales.

	LIGNES HORIZONTALES		
LONGUEUR DES LIGNES	1	2	LIGNES VERTICALES
—	—	—	—
2 mm. 5	1/39	1/50	1/32
5 mm.	1/52	1/78	1/44
10 —	1/64	1/90	*1/60*
20 —	*1/76*	*1/112*	1/53
40 —	1/69	1/94	1/57
80 —	1/73	1/83	1/48
160 —	1/65	1/71	1/56

L'optimum paraît se trouver aux environs de 20 mm. et, d'une façon plus large entre, 10 et 40 mm. Thorndike[1] a constaté aussi que les erreurs de comparaison sont supérieures avec des étalons de 100 mm. qu'avec d'autres de 50 mm. (erreurs 1, 8 fois plus fortes); sans rechercher véritablement l'optimum dont il affirme l'existence, il considère la précision de la discrimination sensorielle comme une fonction de réponse instinctive vis-à-vis des choses concrètes, et développée en présence des objets habituels, vue intéressante et juste opposée à la rigueur mathématique d'une psychométaphysique.

Revenons à l'illusion de Müller-Lyer : Binet [2] a signalé que l'intensité de l'illusion était beaucoup plus grande avec de petites horizontales qu'avec de grandes. Voici en effet les chiffres, en pourcentage, pour 60 élèves de 1re et 2e classe, les plus âgés, (12 à 13 ans en moyenne), et 15 élèves de 5e classe, les plus jeunes.

	P. 100 D'ILLUSION	
LONGUEUR ÉTALON	1re et 2e classe.	5e classe.
—	—	—
20 mm.	28,5	37,5
100 —	18,8	25,5

En recherchant systématiquement l'influence de la longueur

1. E.-L. Thorndike, a note on the accuracy of Discrimination of Weights and Lenghts, *Psychol. Review*, 1909, VI, 45.
2. *Loc. cit.*

chez un certain nombre de sujets, je trouvai également que l'illusion présentait son maximum pour les étalons les plus courts, comme le montrent les chiffres suivants,

LONGUEUR ÉTALON	P. 100 D'ILLUSION	
	6 sujets.	15 sujets.
—	—	—
12 mm. 5	42,6	40,0
25 mm.	42,6	39,2
50 —	36,0	30,7
100 —	29,3	

En recherchant l'influence de lignes encore plus courtes, je pus constater qu'il y avait un optimum, et que, pour les étalons inférieurs, l'illusion diminuait :

LONGUEUR ÉTALON	P. 100 D'ILLUSION 4 sujets.
—	—
5 mm.	40,0
12 mm. 5	46,0
100 mm.	36,2

En réunissant les chiffres obtenus chez ces 4 sujets à ceux qui avaient été donnés par les 6 précédents, on obtient la courbe suivante de l'illusion :

LONGUEUR ÉTALON	P. 100 D'ILLUSION
—	—
5 mm.	40,0 (4 sujets.)
12 mm. 5	44,0 (10 —)
25 —	42,6 (6 —)
50 —	36,0 (6 —)
100 —	32,1 (10 —)

Le maximum paraît, dans tous les cas, se présenter pour des étalons de 12 mm. 5 ; et c'est bien dans les environs de cette longueur que se trouve l'optimum. Mais il y a peu de différences avec 25 mm. comme étalon ; et il existe une zone où, avec une approximation assez large, on peut considérer la loi de Weber comme applicable.

Dans le détail des chiffres, on constate chez d'assez nombreux sujets une grande constance des chiffres donnant la mesure de l'illusion.

Un sujet donne 40 p. 100 avec des étalons de 12,5 et 50 mm ; deux autres 32, un 40 et un 48 avec les étalons de 12,5 et 25 mm ;

un autre 32 avec 25 et 100 mm.; un donne 40 et un autre 48 pour les trois étalons de 12,5, 25 et 50 mm.; un donne 40 avec 5, 12,5 et 100 mm.; un encore avec 5 et 12 mm. 5, et deux avec 5 et 100 mm., etc.

Ainsi la loi de Weber est, dans une certaine mesure, applicable à l'intensité de l'illusion provoquée par les angles rentrants et sortants dans la comparaison des longueurs, comme elle l'est à l'exactitude de comparaison normale. Et, chose curieuse et qui méritera d'être discutée, l'optimum d'exactitude et l'optimum d'inexactitude dans le cas de l'illusion coïncident presque exactement : c'est vers 12 mm. 5 à 25 mm., d'après nos déterminations sur l'illusion de Müller-Lyer, vers 10-20 mm. d'après les données de Chodin sur la comparaison normale des longueurs, que se rencontre cet optimum.

Nous verrons d'ailleurs, à propos de la critique des théories, qu'une autre erreur, dans la bi-partition des lignes, présente un phénomène identique. Nous aurons donc encore des faits à exposer dans la dernière partie de notre travail, faits dont la recherche a été suscitée par l'examen des théories qu'il va falloir passer en revue maintenant.

II. — Les théories

1° *Théories non explicatives.*

Un certain nombre de théories ramènent l'illusion à une cause générale, mais sans justifier par quel mécanisme cette cause peut produire l'illusion; c'est pourquoi nous les qualifions de non-explicatives; elles peuvent d'ailleurs être exactes et se compléter par une théorie explicative.

A. *Théorie métaphysique de Lipps.* — La théorie de Lipps [1] est essentiellement verbale : cet auteur attribue aux figures une véritable force agissant sur l'esprit de qui les regarde; et, d'autre part, l'illusion dépendrait de la signification que l'on donnerait aux figures. On ne pourrait pas se représenter dans l'esprit une activité quelconque de s'élever, de s'élargir, de se rétrécir, sans faire s'élever, s'élargir, se rétrécir l'objet auquel on attribue cette activité.

1. Th. Lipps, Optische Streitfragen, *Zeitschrift für Psychologie*, 1892, III, p. 493. — *P. Raumaesthetik.*, 1897, p. 61.

Très floue, inconsistante, insaisissable, la théorie de Lipps n'a aucun caractère positif.

B. Théorie psychologique de la confluence. — On sait que toute une catégorie d'illusions repose sur le contraste : une surface ou une ligne comprise entre deux autres surfaces ou lignes, paraît agrandie si ces dernières sont très petites, rapetissée si elles sont très grandes ; le voisinage peut provoquer la surestimation ou la sous-estismation. Une influence de voisinage de caractère différent est invoquée par Müller-Lyer[1] en tant qu'action de « confluence » ; les obliques sortantes s'ajoutent à l'horizontale dans une certaine mesure, la prolongent ; les rentrantes se soustraient en quelque sorte, raccourcissant l'horizontale, par « confluence ». C'est là la théorie que cherche à justifier Lewis[2], dans sa longue étude expérimentale sur les variations de l'illusion, où il montre qu'on passe insensiblement des effets de contraste aux effets inverses de confluence.

Il en arrive alors à considérer comme le cas limite, et même comme le cas-type de l'illusion de Müller-Lyer, envisagée comme illusion de confluence la surestimation de l'horizontale, limitée par des points, mais prolongée à ses deux extrémités sur une faible longueur (fig. 22) ; il n'y aurait point là effet de contraste ; le contraste n'apparaîtrait que lorsque les lignes prolongeantes deviendraient plus grandes que l'horizontale intermédiaire, sous-estimée dès lors (fig. 23).

En admettant ce concept, d'ailleurs un peu vague, de la confluence, il resterait toujours à expliquer le mécanisme de son action ; la confluence exprimerait, sous une forme générale, le fait même de l'illusion, mais le pourquoi reste à trouver, tout comme le pourquoi de l'action du contraste.

2° *Théories explicatives intellectualistes.*

D'après certains auteurs, l'illusion n'est pas un phénomène sensoriel immédiat ; dans les opérations intellectuelles nécessitées

1. F.-C. Müller-Lyer, Optische Urtheiltäuschungen, *Du Bois Reymond's Archiv.*, 1889, Suppl. B^d, p. 263-270.
2. E.-O. Lewis, Confluxion and Contrat Effects in the Müller-Lyer Illusion, *The Brit. Journ. of Psych.*, déc. 1909, III, 1-2, p. 21-41.

par le jugement d'égalité ou d'inégalité apparaîtraient seulement lés facteurs capables de vicier ce jugement d'appréciation de grandeurs.

A. *Théorie basée sur la tendance à compléter les figures.* — Pour Laska [1], il existe une tendance générale à compléter les figures, à relier par des traits continus ce qui reste discontinu. Or, lorsque les obliques sont rentrantes, pour compléter la figure on trace mentalement deux parallèles à l'horizontale, partant des extrémités des obliques, et qui dès lors se trouvent nécessairement plus courtes; on en fait de même avec les obliques sortantes, mais alors les parallèles sont nécessairement plus longues, cette nécessité de

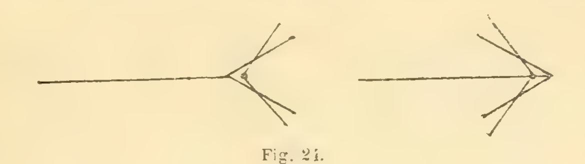


Fig. 24.

faire appel à des lignes plus courtes ou plus longues pour compléter la figure provoque la sous-estimation ou la surestimation.

B. *Théorie basée sur les erreurs d'estimation angulaire.* — Jastrow [2] comme Laska, considère cette erreur, au même titre que les autres, comme un fait exclusivement de jugement: mais, pour lui, le jugement est influencé par l'appréciation des ouvertures angulaires : les angles étant surestimés modifient l'appréciation de la direction de leurs côtés; dès lors ils modifieront aussi l'appréciation de la longueur des lignes qu'ils limitent; le côté de l'angle étant dévié paraît porté en dehors ou en dedans, et ainsi faire sortir ou rentrer l'extrémité de la ligne (fig. 24).

3° *Théories explicatives perceptionnistes.*

La plupart des théories envisagent au contraire l'illusion de Müller-Lyer comme une illusion immédiate, un fait de perception; mais les mécanismes d'action envisagés sont nombreux.

1. Laska, Ueber einige optische Urtheilthäuschungen, *Du Bois Reymond's Archiv.*, 1890, p. 326-328.
2. Jastrow, A Study of Zöllner's Figure and the related illusions, *Amer. Journal of Psychology*, 1891-92, IV, p. 396.

A. *Théorie basée sur une illusion de perspective.* — Pour Thiéry[1] on n'aurait encore qu'une illusion secondaire provoquée par une illusion primaire de perspective; si on envisage le cas du trapézoïde où le petit côté est sous-estimé et le grand surestimé, et qui fournit une forme du Müller-Lyer, le petit côté paraît le plus proche, le grand le plus éloigné; or ce qui paraît inconsciemment plus proche est sous-estimé, semble plus court, tandis qu'on surestime une ligne à laquelle on attribue de l'éloignement. Et il en est de même dans une figure ordinaire de l'illusion.

B. *Théorie basée sur l'illusion d'appréciation angulaire.* — La théorie de Brentano[2] ou théorie de l'angle pseudoscopique, précise, en la ramenant dans le domaine de la perception, la conception très vague de Jastrow. Cet auteur se base sur le fait connu que les angles aigus sont surestimés et les angles obtus sous-estimés; dès lors il y a illusion relativement à la direction des obliques; cette illusion entraînerait le déplacement apparent de l'extrémité de la ligne; la sous-estimation de l'angle obtus augmente la distance (fig. 24) et la surestimation de l'angle aigu a l'effet inverse et diminue la longueur apparente de l'horizontale.

La multiplication des angles aux extrémités des horizontales à comparer augmenterait l'illusion (fig. 25), qui ferait complètement défaut avec des parenthèses à angles droits aux extrémités (fig. 26)

C. *Théorie dynamique basée sur l'action des parallèles fictives.* — Pour Auerbach[3], dont la conception perceptionniste est voisine de celle de Laska, l'œil ne parcourt pas seulement l'horizontale, mais des parallèles imaginaires au-dessus et au-dessous; or ces parallèles sont plus courtes dans le cas des angles rentrants, car les obliques les limitent à l'intérieur, et inversement elles sont plus longues dans le cas des angles sortants; l'oblique étant arrêtée ainsi plus tôt ou plus tard, le mouvement de l'œil est lui-même arrêté après un parcours angulaire plus petit ou plus grand, et l'appréciation de la distance est entachée de sous-estimation ou de surestimation.

D. *Théorie dynamique basée sur le contraste du mouvement.* —

1. Thiéry, Ueber geometrisch-optische Täuschungen, *Philosoph. Studien*, 1896, XII, p. 67.
2. F. Brentano, Ueber ein optisches Paradoxon, *Zeitschrift für Psychologie*, 1892, III, p. 349-358; 1893, V, p. 61-82.
3. F. Auerbach, Erklärung der brentano' schen optischen Täuschung, *Zeitschr. für Psychologie*, 1894, VII, p. 152-160.

Selon Heymans[1], il y aurait tendance, en regardant jusqu'à son extrémité une ligne prolongée par une oblique, à remonter le long de cette oblique; quand il y a des obliques sortantes, le mouvement continue celui qui a permis de parcourir l'horizontale et s'ajoute à lui dans une certaine mesure; dans le cas des obliques rentrantes, le mouvement surajouté s'oppose au contraire au mouvement primitif et doit dès lors avoir un certain effet soustractif; mais, en

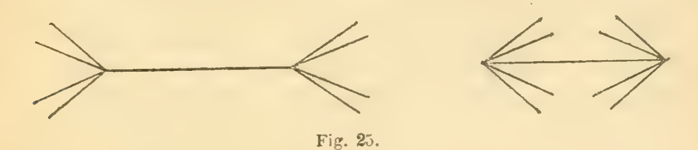


Fig. 25.

revanche, si cela est vrai pour les obliques d'un côté, l'effet serait inverse pour les obliques de l'autre côté, et l'illusion serait dès lors beaucoup plus forte avec des lignes limitées par un angle rentrant ou sortant à droite (le regard allant spontanément de gauche à droite) l'extrémité gauche en étant dépourvue.

E. *Théorie dynamique fondée sur l'attraction du mouvement ocu-*

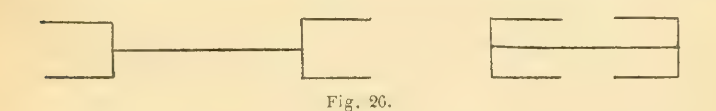


Fig. 26.

laire. — Delbœuf[2] avec sa lucidité habituelle, avait donné très tôt, de l'illusion, une interprétation fort claire et séduisante, que Wundt ne fit que reprendre, quelques années plus tard : pour lui les angles exercent une influence sur le regard, l'entraînant au dehors dans le cas des angles obtus, des obliques sortantes, ou au contraire le retenant, mais avec une action d'intensité moindre, le maintenant à l'intérieur des limites extrêmes de l'horizontale, dans le cas des angles aigus, des obliques rentrantes.

Les mouvements des yeux fournissant, par leur étendue angu-

1. G. Heymans, Quantitative Untersuchungen über das optische Paradoxon, *Zeitschr. für Psych.*, 1895, IX, p. 221 et 420.

2. J. Delbœuf, Sur une nouvelle illusion d'optique, *Revue Scientifique*, 25 février 1893, LI, p. 247.

laire comparative, la notion des grandeurs linéaires, les longueurs se trouvent surestimées ou sous-estimées suivant que le déplacement oculaire a été entraîné au dehors ou retenu au dedans des extrémités.

Wundt[1] déclare que les obliques peuvent faire continuer le mouvement oculaire, quand elles sont sortantes, ou l'arrêter plus tôt quand elles sont rentrantes, ce qui entraîne la surestimation ou la sous-estimation. L'interprétation est donc la même.

Avec Botti[2], avec Biervliet, qui admet une addition de mouvements dans le cas de l'angle obtus, avec Kiesow[3], qui insiste sur l'inhibition des mouvements oculaires de l'œil, on reste encore dans la même hypothèse.

F. *Théorie statique basée sur l'incertitude du repérage des extrémités.* — Parmi les hypothèses envisagées par Delbœuf, il en était une qui basait l'arrêt anticipé du mouvement du regard dans le cas des angles aigus, et le dépassement des extrémités de l'horizontale dans le cas des angles obtus, sur le fait que l'addition des angles rendait indécises les extrémités.

Cette hypothèse fut reprise, sous une forme statique, par deux auteurs, dont les conceptions paraissent coïncider tout à fait, bien que le langage diffère un peu : Brunot[4] considère que la comparaison se fait d'un centre de gravité d'une extrémité de la ligne à l'autre, et que les centres de gravité se trouvent déplacés par suite de l'addition des lignes supplémentaires ou des surfaces, avec extension, éloignement au dehors, pour des lignes ou surfaces additionnelles sortantes, avec compression, rétrécissement, rapprochement, pour des lignes ou surfaces rentrantes.

Einthoven[5] précise cette notion du « déplacement du centre de gravité » et voit nettement quelle peut être la raison de cette indécision des extrémités, qui permet le déplacement des repères

1. Wundt, *Die geometrisch-optischen Täuschungen*, Leipsig, 1898. — *Physiologische Psychologie*.
2. L. Botti, Variogioni della figura di Müller-Lyer ed altre illusioni ottiche, *Atti del V° Congr. int. di Psicologia*, Roma, 1905, p. 215. — *Arch. f. die ges. Psychologie*, 1906, VI, p. 306-315.
3. F. Kiesow, Ueber einige geometrisch-optische Täuschungen, *Archiv. für die gesamte Psychologie*, 1906, VI, p. 289-305.
4. C. Brunot, Les illusions d'optique, *Revue Scientifique*, 1893, LII, p. 210.
5. W. Einthoven, Ein einfache physiologische Erklärung für verschiedene geometrisch-optische Täuschungen, *Pflüger's Archiv.*, 1898, LXXI, p. 1-43.

d'estimation. En vision statique, il n'y a que peu de points vus en vision directe, c'est-à-dire vus distinctement; or en vision indirecte les images restent confuses : les extrémités des lignes, vues indirectement, ne peuvent donc apparaître précises, elles forment des masses où les angles rentrants ou sortants peuvent provoquer un déplacement du repère, du « centre de gravité » selon l'expression de Brunot.

Et, comme ce dernier, Einthoven montre que le phénomène se produit sans faire appel à des angles : de simples taches lumineuses peuvent avoir la même action.

III. — Critique. Le double mécanisme de l'illusion

1° *Confluence et contraste dans l'illusion de Müller-Lyer et dans la bipartition des lignes.* — Bourdon[1] classe l'illusion de Müller-Lyer

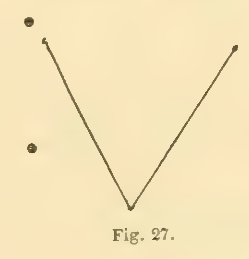


Fig. 27.

parmi celles où « une direction ou une étendue tendent à s'assimiler à une direction ou à une étendue voisines ».

C'est au fond l'idée essentielle de Lewis, quand il oppose la confluence au contraste à la suite de Müller-Lyer. A côté des illusions par contraste, il y aurait des illusions par assimilation, par confusion en quelque sorte; au lieu de se trouver en opposition avec des lignes ou surfaces voisines, une ligne ou surface s'assimile celles-ci, en bénéficie, pour ainsi dire, comme pour les lignes, indiquées par des points, de la figure 27, allongeant plus ou moins les côtés de l'angle. Toutes les fois qu'il tend à se produire un phénomène de contraste, l'illusion de confluence se trouve com-

1. Bourdon, *La perception visuelle de l'espace*, 1902, p. 310-315.

battue et diminuée, si elle ne cède même point la place à l'illusion inverse ; c'est le cas lorsque les obliques, dans la figure type de Müller-Lyer se trouvent extrêmement allongées, ou quand on indique la direction des obliques par des parallèles plus courtes ou plus longues contrastant avec les horizontales à comparer (figure 28).

Le travail de Lewis a consisté à déterminer les transitions, les passages, entre l'effet de confluence et l'effet de contraste, montrant que l'effet de contraste apparaît bien plus vite, quand les obliques croissent proportionnellement de longueur, si elles sont peu inclinées sur l'horizontale que si leur angle se rapproche du droit. Lorsque l'horizontale est prolongée par des droites atteignant 70 centièmes de sa longueur, l'illusion de confluence est complè-



Fig. 28.

tement vaincue, et l'illusion de contraste commence à apparaître. En revanche, des perpendiculaires courtes aux extrémités provoquent la sous-estimation, et, s'allongeant, favoriseraient la tendance à la surestimation, du moins en permettant des estimations correctes. Mais, ici, il ne peut s'agir de contraste ; de la confluence extensive, on retombe sur la confluence soustractive : les perpendiculaires courtes agissent déjà un peu comme des obliques rentrantes, tandis que, suffisamment longues, elles n'agissent plus du tout.

Cette action de confluence soustractive, rétrécissante, des perpendiculaires, devrait en réalité être remplacée par une influence additive d'après un travail de Smith et Milne[1] portant sur les erreurs de bipartition des horizontales :

Lorsqu'on demande à un sujet de marquer par un point le milieu d'une ligne, on constate que toute cause qui provoque l'allongement apparent d'un côté, cause empruntée à l'arsenal des diverses

1. W. G. Smith et J. C. Robertson Milne, The Influence of Margins on the Bissection of a Line, *The Brit. Journ. of Psych.*, déc. 1909, III, 1 et 2.

formes de l'illusion de Müller-Lyer, amène un déplacement du point médian de ce côté, comme s'il était attiré par là; en effet, le côté surestimé, le côté qui est agrandi en apparence, va se trouver rapetissé dans la bipartition pour être jugé égal à l'autre; inversement, toute cause correspondante de raccourcissement à une extrémité provoque la sous-estimation d'une moitié, et repousse le point médian, pour que le côté, agrandi, paraisse égal à l'autre.

Les deux facteurs s'ajoutent quand on place, par exemple, un angle rentrant d'un côté et sortant de l'autre.

Je vais citer à cet égard, quelques chiffres que j'ai obtenus, dans des expériences de bipartition. Mais ces chiffres ne se comprendront que si l'on tient compte du fait, très général, qu'un sujet fait une erreur systématique dans la bipartition : il rend toujours la moitié gauche trop petite, parce qu'il la surestime et qu'elle lui paraît plus grande : le point médian subjectif est toujours à gauche du point médian réel.

Sur une ligne de 50 mm. l'erreur moyenne est d'environ 4 p. 100 d'après mes expériences : la moitié gauche subjective a 24 mm. et la moitié droite 26 mm.; Smith et Milne ont d'ailleurs constaté que cette erreur était maxima pour les lignes de 10 à 20 mm., et dépassait alors 4 p. 100 : elle se réduisait à 1 p. 100 pour des lignes de 120 mm. à partager, fait à rapprocher de l'optimum qui se rencontre pour les mêmes longueurs, aussi bien dans l'intensité de l'illusion de Müller-Lyer que dans l'exactitude de comparaison de lignes normales. Mais Smith et Milne déclarent qu'avec une perpendiculaire marginale (fig. 29) ayant environ, comme longueur, 15 p. 100 de l'horizontale à diviser, il se produit un déplacement du point médian subjectif, marqué par le sujet, vers la ligne marginale, ce qu'ils attribuent à la confluence, confluence additive, puisque la moitié bordée par la perpendiculaire est rapetissée par le sujet et que par conséquent elle a été surestimée par lui, elle lui est apparue plus grande.

En augmentant la hauteur à la ligne marginale, atteignant 50, 100 et 150 p. 100 de l'horizontale, l'influence décroîtrait.

En somme, la perpendiculaire constituerait le cas limite de l'action additive exercée par les obliques sortantes, tandis qu'elle paraissait plutôt constituer un cas limite de l'influence soustractive des obliques rentrantes.

J'ai refait à cet égard des expériences qui m'ont donné des résultats exactement contraires à ceux de Smith et Milne, et conformes à ceux que donnaient les mesures de Lewis sur l'illusion de Müller-Lyer : Quand la perpendiculaire marginale atteint 40 p. 100 de la longueur de l'horizontale (20 mm. par 50 mm.), elle exerce une action, d'ailleurs très faible, de repoussement, de 2 p. 100 environ (1 mm. pour 50 mm.). Quand elle atteint 140 p. 100, elle n'exerce plus d'action du tout ou une action insignifiante (de 1 p. 100 à peine). En revanche, l'action de confluence additive est bien exercée, mais très faiblement, par une droite prolongeant l'horizontale dont elle est séparée par un point (droite atteignant 40 p. 100 à la longueur de l'horizontale). Cette action renforce la tendance naturelle



Fig. 29. Fig. 30.

quand la ligne prolongeante est à gauche et augmente l'erreur spontanée ; elle la combat au contraire quand la ligne est à droite et rectifie l'erreur, ou même arrive à provoquer l'erreur inverse, la ligne attirant toujours sur elle le point médian (fig. 30).

La force d'attraction est naturellement plus grande pour des obliques sortantes, équivalant à peu près à la force de repoussement des obliques rentrantes (3 et 4 p. 100 chez un sujet avec une erreur spontanée de 2 p. 100, ce qui donne une erreur de 2. p. 100 ou de 6 p. 100 suivant que l'illusion surajoutée combat ou favorise l'illusion naturelle, pour des lignes à partager de 50 mm.) ; la force d'attraction dans un sens, renforcée par la force de repoussement dans le même sens, quand un côté a des obliques rentrantes et l'autre des obliques sortantes (fig. 31), atteint à peu près la somme des deux forces isolées (7 p. 100), l'erreur atteint alors 6 p. 100 quand elle combat l'erreur spontanée, et 8 p. 100 quand elle la renforce ; l'illusion est plus grande en effet à l'encontre de l'erreur naturelle (8 p. 100) qu'en faveur d'elle (6 p. 100)[1].

1. Si l'illusion était de 7 p. 100 dans les deux sens, on aurait en effet une erreur de 5 p. 100 (7 moins 2), au lieu de 6, en sens inverse de l'erreur spon-

Dans ces conditions l'effet de confluence d'une ligne prolongeante est de 2 p. 100 (annulant l'erreur d'un côté, la portant à 4 p. 100 de l'autre); et l'effet des lignes marginales est inverse, comme nous l'avons noté : une ligne bordante à droite a une action de repoussement presque égale à l'action d'attraction d'une ligne prolongeante à gauche et amène également la bipartition exacte en compensant l'erreur spontanée; la ligne bordante à gauche, en revanche, augmente l'erreur naturelle comme la ligne prolongeante à droite.

Les faits paraissent bien identiques quand on examine l'influence caractéristique de l'illusion de Müller-Lyer, aussi bien dans la comparaison de deux lignes distinctes que dans la bipartition d'une ligne unique.

Or, il est bien net qu'une ligne prolongeante exerce une moindre action que des obliques sortantes, bien qu'elle ressorte, à longueur égale, davantage que les obliques : cela, la confluence ne l'explique pas; c'est dû évidemment à ce que l'effet de confluence s'effectue moins bien, mais pourquoi ?

D'autre part, on comprend qu'il existe une assimilation d'une longueur à une autre, une certaine confusion additive ; mais, dans le

tanée et une erreur de 9 p. 100 (7 plus 2), au lieu de 8 dans le même sens que l'erreur naturelle.

Le fait qu'une illusion tend à avoir son efficacité maxima quand la tendance naturelle préexistante est de sens contraire forme justement la conclusion d'un travail de Smith, qui a étudié l'influence des obliques de Müller-Lyer sur la reproduction graphique de longueurs horizontales : les individus qui ont une tendance à faire trop grande la ligne reproduite la raccourcissent davantage quand le modèle est muni d'angles rentrants; ceux qui ont tendance à la faire trop courte l'allongent davantage avec un modèle pourvu d'angles sortants.

Voici les chiffres moyens de Smith : avec un étalon de 100 mm., si la sous-reproduction domine (1,1 p. 100 en moyenne), on différencie des types sous-reproducteurs et sur-reproducteurs. Avec l'horizontale étalon à angles rentrants (obliques de 32 p. 100 de longueur inclinée à 45°), on a, en moyenne un raccourcissement de 5 p. 100. Les types sous-reproducteurs diminuent de 8,8 p. 100, valeurs dont il faut déduire une diminution spontanée, normale, de 5,1, ce qui ramène l'action des obliques à *3,7*; les autres diminuent la ligne de 2,4 p. 100; mais, si on déduit l'allongement spontané de 2,8, il y reste une action raccourcissante de *5,2*.

Avec l'horizontale à angles sortants, l'allongement chez les types sur-reproducteurs est de 6,6 p. 100, et, après déduction, de *3,8*; chez les types sous-reproducteurs, il est, en valeur absolue de 2,6, et, en valeur réelle, de *7,8*.

L'action maxima se manifeste donc pour l'influence de surestimation exercée chez les individus qui ont tendance à sous-estimer. — (W. G. Smith, A. Study of some Correlations of the Müller-Lyer visual illusion and allied Phenomena. (*The Brit. Journ. of Psych.*, II, I, 190c, p. 16-51.)

cas des influences soustractives, qui ne sont pas des faits de contraste et correspondent exactement, en sens inverse, aux influences additives, si l'on parle encore de confluence, le terme n'a plus un sens bien net.

Aussi la théorie de la confluence, non seulement n'est pas véritablement explicative, mais même n'est pas, dans sa généralité, absolument satisfaisante; il y a une confusion réductrice qui correspond à la confluence proprement dite sans vraiment s'y ramener.

Et cela montre que la théorie générale n'est pas absolument

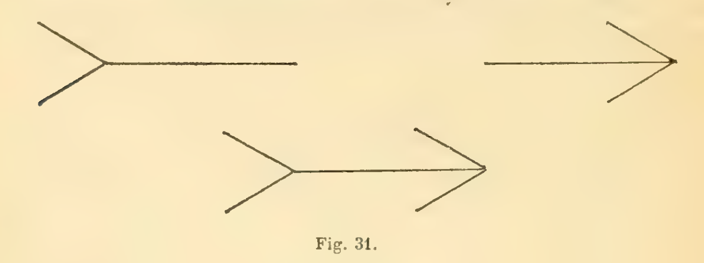


Fig. 31.

indispensable; ce qui est important, c'est la théorie du mécanisme de l'illusion sous sa double forme.

2° *Théories intellectuelles.*

La discussion des théories qui ramènent l'illusion à un jugement complexe peut se borner à la constatation du fait expérimental que l'illusion est immédiate et se manifeste aussi nettement en vision instantanée; il y a plus, en vision instantanée, l'illusion ne diminue pas avec l'exercice, comme nous l'avons signalé, tandis qu'elle diminue en vision prolongée. Si les opérations intellectuelles interviennent donc, ce ne peut être que pour rectifier l'illusion, mais aucunement pour la produire.

3° *Théories perceptionnistes.*

A. *Théories fondées sur une illusion de perspective ou impliquant une influence angulaire.* — La théorie de Thiéry, qui ne repose

absolument sur aucun fait, n'a même pas à être discutée; on peut la tenir pour inexistante.

Un certain nombre de théories impliquent une action d'obliques ayant une certaine ouverture angulaire aux extrémités des lignes à comparer. Brentano déclare que l'illusion est nulle quand, aux extrémités des horizontales, on place des rectangles ouverts, rentrants ou sortants (fig. 25), et qu'elle est rendue plus intense au contraire quand on multiplie les angles aux extrémités (fig. 24).

Or il y a là des assertions inexactes ; la multiplication des angles n'augmente pas l'illusion par rapport à une figure où l'on rend simplement plus sombre la surface comprise dans l'ouverture angulaire (fig. 18) ; et d'autre part l'illusion existe encore à quelque degré avec les rectangles ouverts; elle est évidemment beaucoup plus faible, parce que les perpendiculaires bordantes, qui précisent l'extrémité, combattent la surestimation (voir fig. 22) dans le cas des rectangles sortants, mais elle n'est pas entièrement annulée.

L'illusion se produit encore avec de simples taches[1], des surfaces arrondies et placées aux extrémités vers l'extérieur et vers l'intérieur; dès lors, les angles n'étant aucunement nécessaires, aucune théorie qui implique leur influence n'est valable.

Il ne peut donc s'agir d'une influence des appréciations d'ouverture angulaire comme l'a soutenu Brentano, ni d'une estimation des parallèles fictives coupées par les obliques, comme l'a prétendu Auerbach, ni du contraste du mouvement oculaire suivant l'horizontale et de là se continuant sur une oblique, selon la conception d'Heymans, d'autant que ce dernier est entraîné à soutenir que les obliques exercent une influence allongeante ou raccourcissante d'un côté, mais une influence inverse de l'autre, ce qui est absolument faux : l'allongement, comme le raccourcissement, est bilatéral.

B. *Théorie dynamique et théorie statique.* — En revanche, la théorie de Delbœuf, la plus généralement adoptée, basée sur l'attraction des mouvements oculaires, et la théorie de Brunot et d'Einthoven, fondée sur l'imprécision des repères d'estimation

1. Avec des taches d'une luminosité trop faible ou des obliques trop minces pour être perçues, il se produirait encore, d'après Jastrow (*La Subconscience*, p. 209), une illusion, ce qui prouverait l'influence de sensations subconscientes. Malgré mes efforts pour répéter cette expérience, j'ai toujours échoué à mettre en évidence une influence d'éléments restant au-dessous du seuil de sensation.

paraissent en accord avec les faits; elles sont également vraisemblables.

La première semble bien être d'accord avec ce fait, facile à constater, que l'estimation d'une longueur s'effectue par l'intermédiaire d'un mouvement de l'œil, et, il faudrait même préciser, par l'intermédiaire d'un mouvement d'une certaine rapidité [1].

Il semble bien que la théorie dynamique devienne dès lors indiscutable.

Mais elle est cependant discutée. En effet, l'illusion persiste en vision instantanée, alors que, semble-t-il, les mouvements oculaires sont rendus impossibles; dès lors, ces derniers, n'étant pas indispensables, ne joueraient aucun rôle. C'est du moins ce que soutient Lewis [2], qui a fait des mesures par la méthode des cas vrais et des cas faux en laissant voir les lignes à comparer pendant un cinquantième de seconde. On doit donc se demander si les mouvements oculaires étaient encore possibles dans ce temps très court.

Les lignes présentées, dans un cas, avaient une longueur étalon de 50 mm; la distance du sujet, bien qu'elle ne soit pas indiquée, devait être d'environ 50 centimètres, voisine de l'optimum habituel; le mouvement d'exploration d'une ligne devait donc avoir à peu près une valeur angulaire d'un peu plus de 5°.

Or quelle est la durée d'un mouvement oculaire de 5°?

Selon Erdmann et Dodge [3] elle serait de 15 millièmes de seconde; pour Koch [4] qui trouve que les petits angles sont parcourus à une vitesse de 100 à 200° à la seconde, elle serait, en prenant une

1. D'après les recherches de Jaensch, l'estimation d'égalité de deux lignes correspond à une égale durée dans les mouvements oculaires effectués pour les parcourir; ce qui expliquerait la surestimation d'une ligne portant des divisions, divisions qui ralentissent le mouvement d'exploration; cela peut expliquer aussi la surestimation des lignes courtes et la sous-estimation des lignes longues, les mouvements de grande amplitude étant effectués le plus vite. (E. Jaensch, *Zeitschrift. für Psychologie*, 1906, XLI, 257-279, 280-294, 382-422.) Les résultats de Jaensch sont d'accord avec ceux récemment obtenus par Leuba pour les mouvements du bras.

2. Lewis, The Effect of Practice, etc., *Loc. cit.*

3. Erdmann und Dodge, *Psychologische Untersuchungen über das Lesen*, 1898, p. 346. — Dodge and Kline, The Angle Velocity of Eye-Movements, *Psychological Review*, 1901, VIII, p. 145.

4. E. Koch, Ueber die Geschwindigkeit der Augenbewegungen, *Archiv für die gesamte Psychologie*, 1909, XIII, p. 196-253.

vitesse moyenne (150° à la seconde) d'environ 33 millièmes; Volkmann[1] donnerait aussi 35 à 40 millièmes, tandis que Lamansky[2] en donnerait 10 seulement.

Ainsi, suivant les estimations, le sujet pourrait presque parcourir de l'œil les deux lignes à comparer, ou au contraire ne pas en parcourir une seule en un cinquantième de seconde. Comme il doit toujours y avoir un retard de réaction pour le mouvement oculaire (bref évidemment, car il s'agit d'un réflexe très rapide), on peut bien affirmer qu'avec une exposition aussi courte, l'œil ne peut parcourir les lignes du regard.

Pour plus de sûreté, j'ai fait quelques observations avec une durée d'exposition plus courte encore, de 4 millièmes de seconde[3] et même de 1 σ. Or l'illusion a bien continué à se manifester; et, alors que, pour la comparaison des lignes, l'estimation se faisait avec une incertitude d'un vingtième, de 5 p. 100, au lieu de 1 ou 2 p. 100 au maximum, en vision prolongée, l'égalité des lignes paraissait atteinte avec une différence de longueur atteignant 30 p. 100 (la longueur étalon étant de 25 mm.). Il y a donc une illusion alors que les mouvements oculaires sont absolument impossibles. Dès lors l'explication statique devient seule admissible dans ce cas. Mais s'ensuit-il qu'elle doive être universalisée?

4° *Le double mécanisme de l'illusion.*

Nous nous trouvons en présence de deux faits :

En premier lieu, le mécanisme normal d'appréciation des grandeurs s'effectue par des mouvements oculaires; l'appréciation entachée de l'illusion de Müller-Lyer implique également des mouvements oculaires; donc l'influence susceptible de produire l'illusion doit agir sur ces mouvements.

D'autre part l'illusion se produit encore dans l'appréciation statique des grandeurs, en l'absence certaine de tout mouvement

1. Cf. Wagner's, *Hauptwörterbuch der Physiologie*, 1846, III, I, p. 276.

2. Lamansky, Bestimmung der Winkelgeschwindigkeit der Clickbewegung. *Pfluger's Archiv.*, 1864, II, p. 418. — Cf. aussi Guillery, Ueber die Schnelligkeit der Augenbewegungen, *Id.*, 1898, LXXIII, p. 87

3. Il n'y a pas d'inconvénient à employer, à condition que l'éclairage soit suffisant, des expositions extrêmement brèves, car la persistance de l'image est toujours longue : elle est même plus longue lorsque l'exposition est plus courte.

oculaire. De ces deux faits une seule conclusion paraît pouvoir se dégager, c'est que, de même qu'il existe deux modes d'appréciation des grandeurs, l'un normal, en vision prolongée, fondé sur les mouvements oculaires, l'autre, exceptionnel et moins précis, basé sur les estimations des projections rétiniennes, il doit y avoir deux mécanismes de l'illusion, un dynamique et un statique.

Lorsque l'œil parcourt une ligne, il se trouve entraîné au dehors par des éléments surajoutés sortants formant masse extérieure, et au contraire retenu, incliné à rester en dedans par des éléments rentrants formant masse intérieure. Ces mêmes éléments, rendant imprécises les extrémités des lignes, tendent à les faire paraître plus éloignées ou plus rapprochées dans la vision indirecte, un seul fragment des lignes pouvant être perçu en vision directe dans l'exposition instantanée, qui empêche l'exploration par les mouvements oculaires.

Tout ce qui tend à préciser les extrémités de la ligne, à diriger exactement le regard en le conduisant jusqu'au bout des lignes et en l'y retenant, diminue ou fait disparaître l'illusion due aux éléments surajoutés, comme les figures 32 à 35 le montrent clairement[1], par opposition.

La persistance de l'illusion en vision instantanée prouve que le mécanisme dynamique n'est pas exclusif; elle ne peut pas plus s'opposer à la possibilité de ce mécanisme que l'appréciation statique des distances et des grandeurs ne peut permettre de nier le mécanisme dynamique normal de cette appréciation. Le problème de l'illusion de Müller-Lyer paraît donc bien définitivement résolu.

Mais il reste encore, comme un fait bien obscur, le paradoxe de la coïncidence de l'optimum pour l'exactitude dans l'appréciation des grandeurs et pour l'intensité de l'illusion, c'est-à-dire à la fois de l'optimum normal d'exactitude, et, si l'on peut parler ainsi, de l'optimum particulier d'inexactitude dans le cas des figures de Müller-

1. L'illusion maxima se présente pour des surfaces un peu grises prolongeant les lignes; trop noires elles préciseraient les extrémités, un peu grises elles attirent l'œil davantage et rendent plus floues les limites de la ligne, et le maximum se produit avec des triangles rentrants et sortants : le dédoublement progressif de la ligne à l'extrémité favorise en effet beaucoup l'attraction du regard ou le déplacement du repère statique, car il est difficile de remarquer le point exact où les deux obliques se confondent en l'horizontale unique, tandis que des perpendiculaires, des courbes, en s'opposant plus nettement aux extrémités, limitent davantage l'horizontale.

Lyer. Et l'on peut ajouter, que, comme nous l'avons vu, les deux optima coïncident encore avec le maximum d'erreur dans la bipartition normale des lignes, l'optimum de la surestimation des moitiés gauches. Ce fait, qui se manifeste dans les trois cas en vision prolongée, c'est-à-dire sous l'influence des mouvements oculaires, ne me paraît pas actuellement explicable avec une entière certitude;

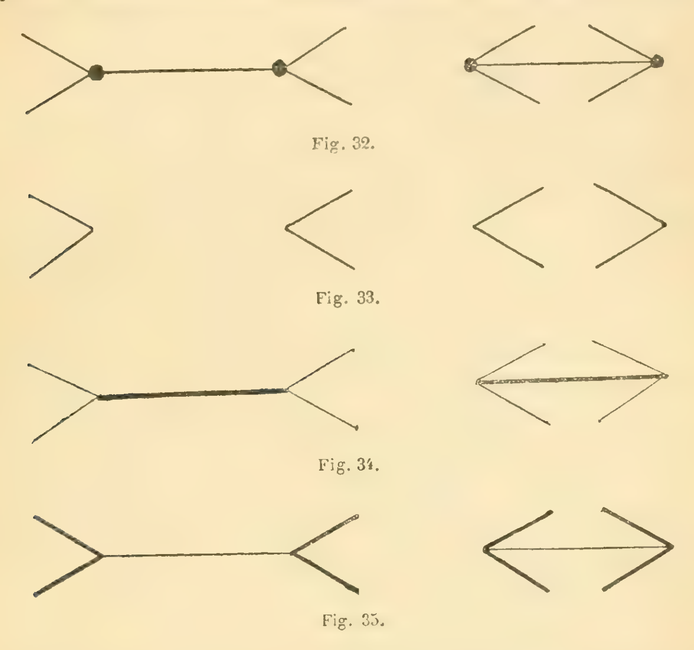


Fig. 32.

Fig. 33.

Fig. 34.

Fig. 35.

cependant voici dans quel sens, je crois que l'on en peut trouver la raison.

L'optimum d'exactitude se produit pour des valeurs angulaires des mouvements des yeux qui correspondent aux appréciations habituelles, les plus communes, les plus fréquentes; c'est un fait général que l'acuité sensorielle est maxima pour des intensités d'excitation moyenne, particulièrement importantes parce que particulièrement fréquentes au cours de la vie; c'est là un fait que Thorndike a justement mis en lumière et qui nécessite la correction de la loi de Weber.

Alors même que l'appréciation des grandeurs se trouve entachée de l'illusion de Müller-Lyer, la sensibilité différentielle aux mou-

vements oculaires peut garder son maximum de finesse : l'illusion tient en effet à ce que les mouvements oculaires, très exactement appréciés, sont inexactement adaptés aux grandeurs qu'ils explorent. Mais pourquoi la mésadaptation des mouvements oculaires atteint-elle son maximum pour les dimensions de 10 millimètres environ, vues à une distance de 30 à 50 centimètres?

Peut-être parce que, justement pour les mouvements de valeur angulaire moyenne, l'œil se déplace plus délibérément en quelque sorte, se méfie moins, prend moins garde, procède plus automatiquement; pour les petites dimensions, les petits mouvements oculaires, ou pour les grandes, les déplacements considérables, qui les uns et les autres sont plus rares, exigent plus d'attention, plus de précision; l'œil explore mieux une ligne, d'une extrémité à l'autre, lorsque ses dimensions, à la distance où il la regarde, sont plus exceptionnelles, dans un sens comme dans l'autre, que quand elles rentrent dans les dimensions habituelles; on est obligé de s'appliquer davantage à regarder, pour des lignes très petites ou très grandes, parce que c'est plus difficile; plus on s'applique, et mieux on arrive à limiter son exploration aux extrémités réelles. C'est ainsi qu'en vision prolongée, à force de regarder des figures de Müller-Lyer, on arrive à apprécier de plus en plus exactement : l'illusion arrive à s'évanouir d'elle-même, parce qu'on apprend peu à peu à résister à l'influence des éléments surajoutés, à faire abstraction de ceux-ci et à limiter correctement le mouvement d'exploration. Au contraire, dans l'exposition instantanée, la confusion des extrémités, qui est inévitable en vision indirecte, ne peut pas être corrigée; on ne peut, avec la meilleure volonté du monde, rectifier ses repères, et l'illusion sensorielle persiste; mais évidemment le *jugement* d'égalité, chez un sujet, prévenu, peut être corrigé par une opération intellectuelle, mais cela, à l'encontre de la perception, qui reste aussi fortement viciée par l'illusion; et la rectification se montrera très variable d'un moment à l'autre, ce qui permettra de déceler un caractère intellectuel.

Cette différence dans le comportement de l'illusion sous l'influence de la pratique, pour la vision instantanée et la vision prolongée, confirme donc nettement l'existence du double mécanisme, statique et dynamique, que nous sommes en droit de considérer comme définitivement démontré.

Henri Piéron.

RECHERCHES SUR L'ATTENTION[1]

Vainement on cherche, dans les traités et manuels soit de psychologie, soit de psychiâtrie, une technique satisfaisante pour examiner l'attention de personnes normales ou malades. Des riches travaux philosophiques et médicaux, nul essai de systématisation pratique n'a été opéré. Disséminés dans livres et revues, les procédés d'investigation et d'interprétation, les notions doctrinales, les constatations cliniques s'offrent sans ordre, et nulle part on ne trouve un plan sérieusement élaboré en vue de l'examen des sujets. Nous allons présenter une tentative, conçue au cours de l'observation des déments, et dont l'imperfection sera assez excusée, si elle vaut déjà un peu mieux que l'absence presque totale de programme.

On ne saurait, en effet, considérer comme un programme le petit paragraphe intitulé « Mesure de l'attention » dans l'intéressant manuel du Dr Toulouse[2]. Ce n'est qu'un essai de réglementation de deux épreuves, celle des lettres à barrer, celle des temps de réaction, sans interprétation synthétique du but ni des moyens.

Pour embrasser dans leur ensemble les données existantes capables d'être utilisées dans une inspection systématique de l'attention, on peut en dresser le catalogue abrégé sous quatre rubriques : 1° Épreuves expérimentales; 2° Procédés d'interprétation; 3° Définitions doctrinales; 4° Définitions cliniques.

1° Les principales épreuves expérimentales sont les suivantes :

Faire barrer, dans un texte, par exemple tous les a;

Faire répliquer, par un mouvement simple, à un signal auditif, tactile ou visuel;

1. Je tiens à remercier M. le Professeur Gilbert Ballet, qui a bien voulu me désigner des sujets d'étude, et de qui les précieuses indications ont guidé mes recherches.

2. Toulouse, Vaschide et Piéron, *Technique de psychologie expérimentale, (examen des sujets)*, 1904, pp. 177-185; tableau-test, p. 264-265.

Faire répliquer à des signaux multiples par des réactions distinctives;

Introduire des circonstances adjuvantes ou perturbatrices, pour apprécier l'influence de l'intérêt et de la distraction;

Faire exécuter une série de travaux mentaux de difficultés graduées;

Mesurer le champ visuel; la finesse de n'importe quelle perception.

2° Les principaux procédés d'interprétation sont :

Les tracés, permettant d'embrasser d'un regard un grand nombre de mesures;

Les calculs, afin de mesurer le niveau de l'attention par les durées moyennes, par le pourcent des erreurs, par le rendement;

La comparaison des sujets avec eux-mêmes pour déceler l'influence, l'exercice, l'apparition et l'allure de la fatigue.

3° Les principales définitions et distinctions doctrinales capables de servir d'idées directrices dans l'examen pratique de l'attention sont les suivantes; les unes, inspirées par l'analyse idéologique, les autres, par les suggestions expérimentales :

Attention positive, négative (inhibition);
— *simple, multiple;*
— *automatique, volontaire;*
— *externe, interne;*

Subdivision de l'attention externe en sensorielle et motrice.

4° Enfin, pour nous guider parmi les états morbides de l'attention, les psychologues nous fournissent un cadre général, et les psychiâtres des symptômes et syndromes particuliers.

Le cadre général, proposé par M. le Pr. Th. Ribot, est la classification suivante des « maladies de l'attention »[1] :

a) Exaltation, exagération, « hypertrophie » de la fonction (hyperprosexie) : obsession, idée fixe, extase. Seule, cette étiquette du premier groupe est contestée : perversion, déviation, paraprosexie conviendrait peut-être mieux[2].

b) Affaiblissement, « atrophie » de la fonction (aprosexie pathologique)[3]: hystérie, démence, etc.;

c) Faiblesse native, par insuffisance de développement (aprosexie anomalique[4]) : idiotie.

1. Ribot, *Psychol. de l'attention*, 1889.
2. Vaschide et Meunier, *La pathologie de l'attention*, 1908, p. 114.
3. C'est nous qui proposons cette dénomination.
4. Id.

Quant aux symptômes précisés par les médecins, nous proposons de les classer de la manière suivante[1] :

Lenteur des actions psychiques;

Inexactitude de la mise au point;

Rétrécissement intellectuel;

Diminution en quantité de la production;

Fatigabilité;

Insuffisance de la frénation.

C'est en présence de ces données, qu'un programme pour l'examen des sujets doit être conçu. Il ne suffit pas de choisir un ou deux procédés de mesure, et d'en réglementer le protocole : il faut essayer le contrôle, l'utilisation, l'amélioration des cadres généraux déjà tracés.

L'examen mental d'un sujet, et en particulier l'examen de son attention, nous paraît être une affaire avant tout d'observation, bien plus que d'expérimentation. Telle est la fondamentale notion de doctrine sur laquelle nous sommes séparés radicalement de l'école psychologique expérimentale. L'expérimentation, en dépit de leurs nécessaires concessions, reste pour MM. Binet, Toulouse et leurs élèves, la méthode maîtresse de la psychologie, et l'observation demeure, à leurs yeux, la méthode auxiliaire[2]. Cet ordre de dépendance, nous le contestons, nous le retournons. C'est la vie passée et présente du sujet, qu'il faut principalement reconstituer et regarder; c'est le jeu libre de son activité, qu'il importe surtout de saisir et de comprendre, alors que, livré à son propre mouvement, hors des artifices d'une expérience, il est véritablement lui-même. Expérimentation secondée par l'observation : telle est la formule que nous refusons d'accepter; observation secondée par l'expérimentation, telle est celle que nous adoptons. A la « Psychologie expérimentale », nous opposons la *psychologie d'observation armée*[3], ou *psychologie d'observation expérimentale.*

1. V. ci-dessous la justification de cette classification.

2. Tel est bien l'ordre de dépendance pour les sciences *expérimentales* (chimie, physiologie, etc.). Mais la psychologie n'est pas, à notre avis, une science expérimentale, elle est, ce qui est fort différent, une science *d'observation expérimentale* (comme la minéralogie, la botanique, la zoologie), à mi-chemin entre les sciences expérimentales et les sciences *d'observation* (astronomie, anatomie, etc.).

3. *Observation armée* est une expression de Bacon.

Dans un des manifestes de l'école psychologique expérimentale, nous relevons un passage qui, à première vue, pourrait être interprété comme favorable à la méthode que nous préconisons : « La psychologie — nous l'avons déjà dit souvent — ne doit pas se confiner dans les expériences toujours un peu artificielles, mais se rapprocher autant que possible de la réalité vivante[1] ». Ne nous y trompons pas : l'auteur entend par là que l'expérimentation, méthode souveraine, a tout avantage à faire appel à l'observation, sa vassale. Ailleurs il écrit : « ... la psychologie expérimentale ne consiste pas essentiellement dans l'emploi des appareils, et peut se passer de laboratoires, sans cesser d'être exacte[2] ». Ne prenons pas le change; lisons le contexte : cette phrase signifie que la crise des laboratoires de psychologie expérimentale marque seulement la clôture des temps héroïques; que, sans local aménagé et sans apparat, on peut, à l'aide de « tests » simples, expérimenter à domicile. L'observation reste une servante de l'expérimentation, un obligatoire pis-aller; et l'on continue à espérer que les progrès futurs de la science tendront à éliminer cette méthode encore indispensable mais inférieure, pour rendre enfin à l'expérimentation tout le territoire qu'elle s'était prématurément adjugé : « Notre psychologie n'est pas encore assez avancée pour que nous ayons le droit de dédaigner toutes les sources de renseignements qui nous proviennent d'ailleurs que des expériences[3]. »

C'est, à notre avis, le point faible du si ingénieux manuel de MM. Toulouse, Vaschide et Piéron, le côté par où déjà il date, que de n'être qu'un manuel de psychologie *expérimentale* pour l'examen des sujets, au lieu d'être, plus largement, un manuel de *psychologie* pour l'examen des sujets. L'observation n'est, à leurs yeux aussi, qu'une préparation et un complément de l'expérimentation. Voici quelques déclarations caractéristiques : « Or l'expérience ne peut atteindre à la connaissance complète de la spécificité interne d'un individu. L'observation doit donc la compléter et prendre place dans la science ». L'observation n'est qu'une « méthode complémentaire qui peut partiellement suppléer à l'expérience ». Organiser cette méthode complémentaire, établir un plan précis

1. Binet, *Introduct. à la psycholog. expérim.*, 1894, p. 71.
2. Binet, *L'étude expérimentale de l'intelligence*, 1903, p. 9.
3. Binet, *ibid.*, p. 300.

d'observation, est une entreprise malaisée; comme d'ailleurs, d'après eux, c'est une tâche accessoire, ils ont cru pouvoir s'en dispenser. Voici avec quel véritable sans-façon ils s'excusent d'omettre la partie la plus importante de la méthode psychologique, c'est-à-dire, selon nous, l'observation : « Nous n'avons pas pu proposer ici quelque chose de définitif. Aussi préférons-nous ne rien donner, plutôt que d'apporter une ébauche encore trop incomplète et insuffisamment éprouvée[1]. »

Contrairement à cette école psychologique, nous essayons d'établir, pour l'étude des diverses fonctions mentales, un plan détaillé où le premier rang revient à l'observation, et où l'expérimentation n'intervient qu'en sous-ordre, comme l'une des ressources auxiliaires dont l'observation psychologique dispose.

Une seconde conception générale nous guide dans l'exécution de la partie de ce programme consacrée à l'attention. Nous n'apercevons pas le moyen d'utiliser d'emblée, à titre d'idée directrice fondamentale, l'ensemble des définitions doctrinales ci-dessus rappelées, ni l'une d'elles isolément, par exemple la distinction entre attention automatique et attention volontaire. Ces couples de notions ne paraissent utilisables que secondairement à une grande distinction primordiale que voici, et qui est dictée par les conditions mêmes de la recherche et par la pratique de l'observation sur les normaux et sur les malades. Oublions un moment les minuties de l'analyse, plaçons-nous devant les individus agissants, laissons-nous conduire par les besoins de la recherche empirique : nous sommes amenés à une discrimination des deux formes ou modalités suivantes de l'attention :

1° *L'attention momentanée ;*

2° *L'attention soutenue, prolongée.*

Attribuer une importance primordiale à la distinction entre l'effort bref et l'effort continué n'a rien d'arbitraire. Cette opposition s'est imposée et règne partout où l'on a affaire à l'effort non pas envisagé *in abstracto* et en notion, mais pris sur le vif et en action, en ses conditions non logiques, mais biologiques. Dans les sports en particulier, et jusque dans les courses de che-

1. Toulouse, Vaschide et Piéron, *Techn. d. psychol. exp.*, pp. 239-241.

vaux, la nécessité est évidente de considérer le travail bref et le travail de longue haleine comme deux espèces physiologiques nettement distinctes et souvent contraires. La capacité pour les épreuves d'effort momentané (coup de poing au dynamomètre, courses de vitesse, etc.), est ordinairement exclusive de la capacité pour les « épreuves de fond », et réciproquement. A la même loi est soumis l'effort mental. Les qualités de l'attention momentanée d'un sujet ne préjugent en rien les qualités de l'attention prolongée du même sujet. Bien plus, on peut posséder une attention momentanée assez bonne, et être dépourvu de toute capacité d'attention prolongée.

Il est temps d'exposer une classification des opérations de l'attention, sur laquelle puisse reposer celle des symptômes d'insuffisance de l'attention.

Nous proposons de distinguer les six opérations et qualités suivantes :

1° *Démarrage, mise en train;*

2° *Exactitude* (*précision, nombre d'erreurs*);

3° *Capacité* (*complexité ou difficulté maxima accessible*);

4° *Débit, quantité de production en un temps donné;*

5° *Constance, résistance à la fatigue;*

6° *Inhibition, frénation* (*attention négative*).

L'attention momentanée elle-même peut parfois donner lieu à des considérations de débit et de constance, lorsque les actes indépendants d'attention momentanée sont suffisamment répétés en un certain laps de temps.

Connaître ce que *peut* faire un sujet quand il est soumis à des expériences et quand ses facultés sont habilement interrogées, voilà qui est d'un intérêt psychologique non douteux. L'expérimentation sur l'attention fournit en effet deux ordres de renseignements :

1° Elle révèle le maximum absolu accessible à chacun. De même qu'un acteur pathétique tirerait, selon une locution proverbiale, des larmes d'un rocher, ainsi un expérimentateur ingénieux tire attention et travail, d'individus habituellement inattentifs et inertes. Il se propose de forcer l'inattention et l'inertie de chaque sujet

jusqu'au minimum irréductible, de déceler la part individuelle incoercible de lenteur, d'inadaptation, d'erreur, d'incompréhension, de raideur, d'infécondité, d'instabilité;

2° Elle permet de mesurer la distance entre ce que le sujet, bien sollicité, peut faire pendant les expériences, et ce qu'il fait en réalité, hors des expériences, dans sa vie spontanée. Au cours des recherches sur les normaux, et bien plus encore sur les affaiblis, à commencer par les déments, on est constamment surpris de la distance, parfois presque incroyable, qu'il y a entre l'activité *proprio motu* des sujets, et leurs capacités secrètes. Cette distance est telle dans quelques cas, que des déchéances intellectuelles profondes, irrémédiables par les moyens connus, ne semblent guère porter que sur l'activité spontanée, alors que l'activité *possible à la rigueur*, fugitivement provocable, subsiste, latente, à peu près normale en apparence [1].

L'intérêt psychologique de l'expérimentation sur l'attention est donc étroitement subordonné à l'observation de l'activité spontanée des sujets. Nous devons ainsi, en premier lieu, rompant avec les errements de l'école psychologique expérimentale, réaliser et appliquer à l'attention une technique d'observation. Les auteurs cités plus haut se sont peut-être exagéré la difficulté de cette entreprise. N'est-elle pas toute préparée par la tradition médicale, par les directions non arbitraires, nécessairement et généralement suivies pour l'observation des malades mentaux? La tâche se borne à choisir et à mettre en ordre ce qui est exubérant et en désordre dans l'empirisme anonyme des salles d'asile et des cabinets médicaux, trésor riche, et comme amassé par la nature même. Imitant, d'autre part, la méthode dichotomique des Flores [2], nous avons établi, et nous travaillons à mettre au point, par l'usage, un plan détaillé pour l'examen psychologique des sujets. Voici la partie de ce programme qui a pour objet l'attention.

1. C'est là une remarque fort courante, et qui pose un problème; on peut regretter que dans un récent travail, si suggestif, et si représentatif de l'« expérimentalisme », M. Binet l'ait érigée en une solution, en « *Une nouvelle théorie de la démence* » : *Année psychologique*, XV, 1909, 168-272.

2. La botanique est le modèle de toutes les sciences d'*observation expérimentale*.

PROGRAMME POUR L'OBSERVATION EXPÉRIMENTALE DE L'ATTENTION

I. — Activité spontanée : observation.

Caractéristiques de l'attention *proprio motu*[1], alors que le sujet est livré à lui-même, qu'il se comporte par sa seule initiative, qu'il n'est ni contraint, ni assisté.

		Voir
1. Se livre-t-il spontanément à quelque espèce d'activité prolongée?............	oui,	1
	non,	2
2. Accomplit-il un travail professionnel?................	oui,	3
	non,	4

3. Qualités de ce travail professionnel :
mise en train;
exactitude (erreurs);
difficulté, complexité, niveau, initiative;
quantité en un temps donné;
continuité et durée;
frénation, cessation.

4. Accomplit-il quelque travail non professionnel?......	oui,	5
	non,	6

5. Nature de ce travail non professionnel :
dessin, couture, musique, jeux?
écriture : notes, mémoires, lettres?
lecture : journaux, livres?
promenades, activité motrice?

6. A-t-il une activité spontanée sous forme d'attention momentanée?............	oui,	7
	non,	8

7. Nature de cette attention momentanée *proprio motu :*
mange-t-il seul?
s'habille-t-il seul?
fait-il sa toilette, son lit, prend-il soin de ses vêtements et objets personnels?
orientation dans l'espace : sait-il
où il est (maison, ville)?

1. Nous ne pouvons pas dire ici attention *spontanée* au sens *sponte sua, proprio motu*, M. le Pr. Ribot ayant attribué une toute autre signification à ce terme.

remarque-t-il les locaux, meubles, objets, personnes?
orientation dans le temps ; sait-il
si c'est le matin ou le soir?
l'heure?
le jour de la semaine?
le mois, la saison?
le quantième?
l'année?
orientation d'action : n'étant pas amnésique, sait-il
où il a couché la nuit dernière?
le détail de sa journée précédente?
adaptation sociale :
a-t-il des conversations?
songe-t-il aux siens après leurs visites?
a-t-il connaissance de quelques événements publics retentissants?

II. Activité provoquée : expérimentation.

Caractéristiques de l'attention artificiellement sollicitée ou contrainte.

8. Est-il capable d'un travail de laboratoire prolongé?... { oui, 9 / non, 10

9. *Épreuves :* A, calculs écrits en série [1];
B, problèmes mentaux en série;

Interprétation des résultats :
mise en train, progrès;
exactitude (erreurs);
difficulté maxima accessible;
quantité en un temps donné;
fatigabilité;
frénation, cessation.

10. Est-il capable d'activité provoquée sous forme d'attention momentanée?.. 11

4. *Épreuves :* C, Vitesse motrice;
D, Dénominations;
E, Déterminations;
F, Énumérations;
G, Opérations numériques;
H, Choix;
K, Commissions multiples.

Interprétation des résultats :

1. V. ci-dessous, l'explication des épreuves.

mise en train, progrès;
exactitude (erreurs);
difficulté maxima accessible;
quantité en un temps donné;
fatigabilité;
frénation, cessation.

III. — Explication du programme pour l'observation de l'activité spontanée.

L'observation pure, silencieuse, du sujet, sans qu'il se sente épié, l'interrogation des personnes de son entourage, famille, gardiens, chefs d'atelier dans le cas où il travaille professionnellement, voilà une première source de renseignements.

La valeur ouvrière du dément est un élément de diagnostic habituellement invoqué [1] : mais, à notre avis, on doit tirer un bien autre parti d'un si important symptôme; nous proposerons ci-dessous de le tenir pour primordial dans la détermination du niveau mental par le degré d'insuffisance de l'attention.

L'examen des écrits du sujet est une seconde source de renseignements.

La conversation avec le sujet, en fuyant, dans les cas où c'est utile, les apparences d'un interrogatoire, en voilà une troisième. Quand le sujet est un malade et qu'il n'appartient pas à la catégorie des défiants, on peut généralement écrire en sa présence, et tout en le faisant parler. Il en résulte une lenteur de la conversation, qui est fort avantageuse avec les ralentis. Si le sujet quitte la question qu'on voudrait mettre sur le tapis, l'observateur, loin de couper court, et de ramener son interlocuteur, s'en félicite : voici que le sujet exhibe quelque chose de son idéation spontanée. Il faut suivre sa parole, la noter, la remettre en train si elle s'arrête. C'est seulement après avoir percé à jour cette pensée ou cette divagation, que le psychologue, revenant à son plan général, essaie de remplir

1. Bouché, G., 1909, *Démence épileptique*, [dans :] *L'épilepsie essentielle*, p. 38 : « Il a de moins en moins d'idées, comprend de moins en moins les rapports des choses. Un homme jadis capable de diriger avec succès une entreprise commerciale difficile, n'a même plus assez de lucidité pour casser du bois à brûler, et le directeur de l'asile est forcé de lui chercher quelque besogne plus simple, plus mécanique, comme, par exemple, balancer une machine à lessiver. »

la partie quelconque de ce cadre qui s'offre comme la plus accessible à cette minute-là.

L'examen oral, ainsi compris, procède, suivant l'opportunité du moment, de trois manières distinctes et sans cesse alternantes :

monologues du sujet (observation);
interrogatoire (observation expérimentale);
épreuves (expérimentation).

IV. — Explication du programme pour l'expérimentation sur l'activité provoquée.

I. — Épreuves de travail prolongé.

A, **Calculs écrits.** — On a préparé une fois pour toutes de longues séries de calculs à faire, sur des feuilles où le sujet n'a qu'à inscrire les résultats :

1° additions, soustractions, multiplications, divisions sans retenues;

2° additions, soustractions, multiplications, divisions avec retenues;

3° calculs (écrits ou mentaux) de 3 chiffres, sans retenues :

Ex. : $3 - 2 + 5 =$
$9 - 7 + 3 =$

4° calculs (écrits ou mentaux) de 3 chiffres, avec retenues :

Ex. : $2 - 3 + 5 =$
$7 - 9 + 3 =$

B, **Problèmes mentaux.** — Séries de problèmes, d'un même degré de difficulté à peu près dans chaque série. Voici par exemple le début de cinq séries représentant cinq degrés de difficulté :

1° problèmes très faciles :

compter à reculons en partant d'un nombre donné;
dire les nombres de 3 en 3;
à l'énoncé d'une série de nombres, ajouter 5 à chacun;...

2° problèmes faciles :

Si l'on partage 30 francs en trois parts égales, de combien est chaque part?

3° problèmes assez faciles :

Sur une somme de 30 francs, on donne 10 francs à Pierre, 15 francs à Paul : combien reste-t-il?

4° problèmes de difficulté moyenne :

A une somme de 30 francs, on ajoute un jour 10 francs; le lendemain, on en retire 15. Combien reste-t-il?

5° problèmes difficiles :

Comment partager une somme de 35 francs entre trois personnes, de manière que la seconde reçoive deux fois plus que la première, et la troisième deux fois plus que la seconde?

a) A l'aide de quelques essais, on cherche par tâtonnement laquelle de ces séries correspond à la difficulté maxima accessible au sujet. Ceci fait, on lui fait exécuter :

b) Soit la plus grande quantité de travail qu'il pourra dans un temps long fixe (1 heure, 1/2 heure);

c) Soit une quantité grande et déterminée de travail (500 additions; 50 problèmes...) en un temps *ad libitum*, le plus court que le sujet pourra.

II. — Épreuves d'attention momentanée.

C, **Vitesse motrice**. — Sur un papier, avec un crayon ordinaire, le sujet doit tracer le plus vite possible des points. Dès qu'il donne son optimum, c'est-à-dire après quelques secondes, l'expérimentateur, armé d'un chronomètre et d'un crayon de couleur, marque, sans déranger le sujet et près du crayon du sujet, trois repères, les deux premiers délimitant une durée de 3 secondes, les deux derniers, d'une seconde. On arrête le sujet, on compte combien il peut faire de points par seconde.

D, **dénominations**. — Dans une boîte sont divers objets que le sujet ne voit pas. L'opérateur tient son chronomètre. Il tire de la

boîte et montre les objets un à un en disant : « Qu'est-ce que c'est que ça? » Il s'arrange de manière à découvrir l'objet et mettre en marche le chronomètre au moment du dernier mot : « ça? » Aussitôt qu'un son sort de la bouche du sujet, on arrête le chronomètre.

Exemple : (Joachim, 88 ans, dément sénile) :

OBJETS	TEMPS		
	1re fois.	2e fois.	3e fois.
Bouchon	3'',6	2	3,2
Canif..................	6	2	
Cigarette	3	2	1,4
Crayon................	3	1,6	2,8
Clef....................	4	1,2	1,6
Flacon	1 ,6	1,4	1
Sou	2	1,2	1,6
Moyennes	3 ,3	1,6	1,9

Ne pas présenter les objets les trois fois dans le même ordre.

E, **Déterminations.** — Sur un carton blanc, 25 petits carrés, rouges par exemple, de 1 cm,5 de côté, sont disposés en cinq rangées, à des intervalles horizontaux et verticaux de 1 cm,5. Les colonnes verticales sont repérées par les lettres A, E, I, O, U; les rangées horizontales, par les chiffres 1, 2, 3, 4, 5. On explique au sujet sur quel carré il doit poser le doigt quand on lui demande d'indiquer O4, E3, U2, etc. Quand il a bien compris, et qu'à la demande de quelques-unes de ces combinaisons il a désigné le carré convenable, on note, à l'aide d'un chronoscope, les temps qu'il met pour opérer ces déterminations. Il est bon de ne pas aller au hasard, mais de suivre un ordre établi, écrit, toujours le même; pour plusieurs raisons, et, en particulier, pour arriver à énoncer chaque couple d'une lettre et d'un chiffre avec une vitesse et une intonation homogènes, sans intervalle appréciable entre la lettre et le chiffre. Le chronoscope est mis en mouvement au moment où l'on finit de prononcer la question, et il est arrêté au moment où le doigt du sujet se pose sur le carré à déterminer [1]

1. Pour l'examen des sujets normaux, je fais contruire des tablettes, semblables à la fig. ci-contre, et dont les carrés, articulés, ferment un circuit à la

Les avantages de ce procédé sont les suivants :

1° *Il est très accessible aux sujets.* — On pourrait penser, *a priori*, que cette épreuve est peu facilement comprise par les affaiblis intellectuels. Or, l'expérience montre qu'il n'en est rien. Des malades à qui il n'est pas aisé de faire comprendre quelque chose,

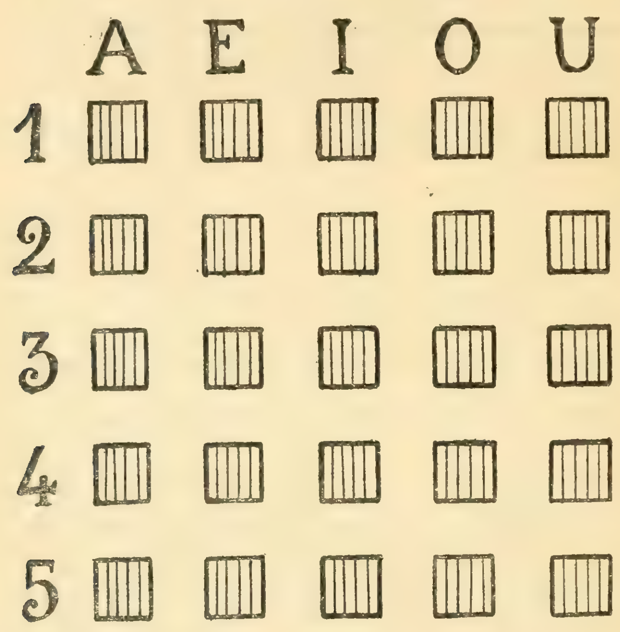


TABLEAU A DOUBLE ENTRÉE POUR LA MESURE DES « TEMPS DE DÉTERMINATION ».

des déments, des imbéciles dont on n'obtient rien avec la presselle ordinaire de l'appareil de M. d'Arsonval, comprennent le jeu des carrés rouges et laissent chronométrer leurs réactions.

2° *Il provoque une opération vraiment et constamment intellectuelle.* — L'opération mentale que l'on suscite par ce procédé est supérieure à la réaction dite simple. Elle est supérieure même à la réaction de choix proprement dite. Elle est le prototype des opéra-

moindre pression. La tablette est mise en relation avec le chronoscope de M. d'Arsonval, dont elle remplace la presselle. Un dispositif simple a pour effet de ne permettre, chaque fois, la fermeture du courant que par l'attouchement du bon carré. L'emploi de cette tablette est indispensable si l'on prend des mesures sur des sujets non ralentis, dont les « temps de détermination » sont relativement courts. Mais pour opérer sur des ralentis, un simple morceau de carton et un chronoscope de poche au cinquième de seconde sont suffisants, et même préférables.

tions véritablement rationnelles, car elle consiste, à l'aide de deux données et de deux systèmes familiers généraux de directrices, à déterminer une inconnue.

3° *Les durées auxquelles il s'adresse sont relativement longues.* — L'expérience montre que, chez un même sujet, ces temps de réaction, que l'on pourrait appeler *temps de détermination*, surpassent les *temps de choix* à peu près autant que ces derniers surpassent les *temps de réaction simple.* A cette longueur relative des durées à mesurer, les mesures gagnent à la fois en facilité et en précision. La relation des erreurs de chronométrage aux durées à mesurer rend ces erreurs négligeables, même en se servant d'un chronoscope de poche, pour peu que l'on soit exercé, et que l'on ait affaire à des sujets ralentis. En effet, le *temps de détermination*, qui, chez le normal, reste encore inférieur à 1 seconde, devient, chez le ralenti intellectuel, nettement supérieur à 1 seconde, et s'étend, selon le degré de ralentissement, jusqu'à 3 secondes et davantage.

Voici quelques résultats.

Ralentissement de l'acte d'attention mesuré par la méthode des « temps de détermination ».

MALADES	AGE	DIAGNOSTIC	TEMPS	ÉCART	MAXIMUM	MINIMUM
Célie......	24	Démente précoce hébéphrénique.	0″,78	2,1	2,5	0,4
Maxime ...	50	Dément précoce paranoïde.	0 ,97	2	2,5	0.5
Pierre.....	*26*	*Excité maniaque hors crise.*	*1 ,624*	*4,2*	*5*	*0,8*
Léopold....	*40*	*Persécuté halluciné.*	*1 .63*	*1,4*	*2,2*	*0,8*
César......	41	Dément précoce paranoïde.	1 ,715	4	5	1
Théophile.	42	Dément précoce simple[1].	1 ,70	4	4,8	0,8
Fabrice[2] ..	*40*	*Imbécile « génial »[3].*	*2 .11*	*3*	*4*	*1*
Antoine ...	38	Dément précoce simple.	2 ,14	3,2	4	1
André.....	56	Dément paralytique.	2 ,14	9	10	1
Irma......	38	Démente précoce catatonique.	2 ,355	4,2	5	0,8
Gaspard ...	27	Dément précoce hébéphrénique.	2 ,366	5	6	1
Adélaïde...	65	Démente sénile (amnésique).	2 ,6	4,2	5,2	1
Esther.....	*26*	*Maniaque en crise.*	*2 ,76*	*4*	*5*	*1*
Florimond.	48	Dément précoce paranoïde.	2 .87	3,8	5	1,2
Hortense...	*31*	*Imbécile myxœdémateuse.*	*3 ,57*	*23,5*	*24*	*0,5*
Laurent ...	45	Dément précoce paranoïde.	3 ,59	6,8	8	1,2
Rosine	62	Démente sénile.	Mesures impossibles : ne comprennent pas.			
Joachim...	88	Dément sénile.				

1. Frère d'Antoine, Théophile est, des deux, le moins dément.
2. En italiques, les malades non déments. Tous les noms sont de fantaisie.
3. Il sait toutes les dates de l'histoire de France, ainsi que les jours et saints du calendrier pour les quarante dernières années.

Rapidité normale de l'acte de « détermination ».

NORMAUX	AGE	QUALITÉ	TEMPS	ÉCART	MAXIM.	MINIM.
Dr Pitulescu....	30	Dr en médecine.	0,35	1	1,2	0,7
Dr Eulampios...	31	Dr en médecine.	0,61	0,4	0,8	0,4
Landais........	28	Infirmier.	0,60	1,3	1,5	0,2
X.............	24	Externe.	0,66	0,5	1	0,5
Henri H.......	18	Lycéen.	0,7	0,5	1	0,5
Mme O.........	26	Infirmière.	0,8	1,6	2	0,4
Mme M. L......	62	Rentière.	0,91	0,7	1,2	0,5

F, **Énumérations**. — Ex. :

« Dites les mois de l'année;
— tous les vêtements que vous portez en ce moment;
— tous les objets qui sont dans cette salle;
— toutes les pièces de monnaie, en commençant par celle de 5 centimes;
— tous les outils, matériaux, etc., de votre profession;
— tous les corps de métier;
— toutes les nations : Français, Anglais, etc. ».

A la fin de la question, l'opérateur met en marche le chronomètre; sans plus parler au sujet, il écrit tout ce que celui-ci énumère. Si le sujet dévie de l'idée directrice, on note le moment à la plume, sur le verre du chronoscope, et sans arrêter ni l'instrument, ni le sujet.

G, **Opérations numériques**. — Difficulté graduée :

Numération de jetons. Un certain nombre de jetons (20, 50) étant disposés sur une table en ligne droite, à des intervalles de 2 centimètres, on demande au sujet de les compter en les laissant en place. On note : 1° le temps qu'il met à compter chaque groupe de 5, ou de 10 (suivant la rapidité du sujet); 2° les arrêts, achoppements; 3° les recommencements, tentatives de correction ou de contrôle; 4° les erreurs : omissions, répétitions.

Calculs. Comme pour l'épreuve A, ci-dessus, mais en présentant une question unique, non une série.

H, **Choix**. — Sur deux tables placées bout à bout sont tracées à la craie 8 lignes droites parallèles de 50 centimètres de longueur, séparées par des intervalles de 30 centimètres. Des graduations sont marquées sur chacune, de 2 en 2 centimètres. Des

jetons de quatre couleurs différentes : rouges, verts, jaunes, blancs, de 1 cm. 5 de diamètre, sont posés sur les graduations, dans un ordre irrégulier et fixe pour toutes les expériences, de manière que chaque ligne en reçoive 6 de chaque couleur :

j	v	r	v	r	v	r	v
b	j	v	r	j	v	v	r
r	b	v	b	b	b	j	j
r	b	j	v	b	r	v	v
v	r	j	v	v	b	v	j
r	j	r	j	v	j	b	b
j	r	j	v	j	r	b	r
b	v	v	j	r	j	b	r
j	b	b	v	v	b	r	b
r	v	r	j	r	j	v	j
b	j	j	r	b	r	r	v
j	b	r	r	v	v	j	j
v	v	b	b	r	b	b	j
v	r	b	b	b	r	j	r
j	b	v	b	j	v	v	b
r	r	b	r	r	j	r	v
b	v	v	b	j	b	r	v
b	j	r	r	r	j	j	b
v	b	v	j	b	r	b	j
v	r	b	j	j	v	j	r
r	v	j	v	b	v	b	b
v	j	j	r	v	b	r	v
b	r	b	b	j	r	v	r
j	j	r	j	b	j	j	b

On peut faire faire les deux épreuves suivantes :

1° Faire, du bout du doigt, sortir les blancs de la ligne, tous et seuls, le plus vite possible;

2° Déranger les blancs à droite, les jaunes à gauche [1].

Pour chacune des huit colonnes, l'opérateur met le chronomètre en marche au moment où, après le signal : « Allez! », le sujet touche le premier jeton qu'il a à toucher; le chronomètre est arrêté

1. Une épreuve telle que la suivante : « *Déranger les blancs et les verts à droite, les rouges et les jaunes à gauche* », ne constitue pas un degré de difficulté de plus, elle est, au contraire, légèrement plus facile que la seconde épreuve exposée ci-dessus dans le texte. En effet, le sujet est soutenu et aidé en quel-

au moment où le sujet, ayant touché le dernier jeton qu'il a à toucher, commence à le faire dévier convenablement de la ligne. Après chaque série, le sujet a un petit repos, pendant qu'on note le temps qu'il a employé. On recommence de même pour chacune des séries. L'opération terminée, on fait le relevé des omissions, erreurs de côté ou de couleur. La première épreuve comporte 48 actes de choix, la seconde 96. En divisant le temps total par le nombre d'actes de choix, on a la durée moyenne de l'acte de choix, pour deux degrés de complexité de cet acte.

Voici, à titre d'exemple, les résultats fournis par deux sujets déments :

SÉRIES	CHOIX SIMPLE « Faire sortir les blancs de la ligne. »		CHOIX COMPLEXE « Les blancs à droite, les jaunes à gauche ».	
	Antoine.	Gaspard.	Antoine.	Gaspard.
1	4	7	17	14
2	2	7,5	15	13
3	2	5	14	19,5
4	3	6,5	16	13,5
5	2,5	5,5	14	19,5
6	3	5	14	15
7	2,2	4	15	13,5
8	2,5	4	13	15
Temps total	21″,2	44″,5	118″	123″
divisé par	48	48	96	96
Durée moy. de l'acte	= 0″,44	= 0″,84	= 1″,22	= 1″,27

K, **Commissions multiples.**

Trois commissions données à la fois :

« Voici trois jetons, un rouge, un vert, un blanc. Vous mettrez le rouge sur cette table, le vert dans votre poche, et vous me donnerez le blanc, dans ma main. »

Quatre :

que mesure par le fait que deux couleurs doivent aller de chaque côté. Soumis à cette épreuve, Antoine à donné, pour les 8 séries, un temps total de 206″,5 qui, divisé par 192, nombre des actes de choix effectués, donne, comme durée moyenne de l'acte de choix accompli dans ces conditions, 1″,07. Gaspard a donné le même résultat : temps total, 205,5 : 192 = 1″,07.

« Voici quatre jetons, un rouge, un vert, un jaune, un blanc. Vous mettrez le rouge sur ce journal, le vert sur la table, le jaune sur ce portefeuille, le blanc sur cette montre. »

L'opérateur met les jetons ensemble dans la main du sujet, et dit : « Allez ! »

Nous avons jusqu'ici appliqué, tout en l'élaborant, ce plan à 16 malades dont 13 déments. Ces derniers se répartissent comme suit :

Dément paralytique		André
Déments séniles : période moyenne	peu avancée	Adélaïde
	avancée	Rosine Joachim
Déments précoces	simples : deux frères	Antoine Théophile
	hébéphréniques	Gaspard Célie
	catatonique	Irma
	paranoïdes	Laurent Florimond César Maxime

Les recherches sur l'attention de tels sujets n'étaient pas de nature à orienter l'analyse vers les troubles par hypertrophie ou par perversion de la fonction, mais vers ceux par insuffisance. L'idée qui paraît se dégager des observations est une tentative pour établir une échelle psycho-médicale des degrés d'insuffisance de l'attention. Les symptômes cardinaux des divers degrés seront expliqués par la présentation de quelques malades.

Pour établir une échelle clinique des degrés d'insuffisance de l'attention, voici une opération, toute provisoire, par où nous pouvons commencer. Considérons, ensemble et séparément, les malades, déments et autres, individuellement connus de nous. A titre d'ébauche première, essayons d'assigner un rang à ces malades familiers d'après la valeur de leur attention, estimée par nos impressions d'observation expérimentale. C'est à peu près ainsi que le professeur classe les élèves, lors d'une « composition », d'après la valeur non plus de l'attention, mais de telle ou telle connaissance spéciale. Mieux encore, c'est ainsi qu'il les classerait, au dernier

trimestre de l'année scolaire, en dehors de toute « composition », d'après leur valeur individuelle totale.

Les affaiblis de l'attention semblent se répartir naturellement et comme d'eux-mêmes en huit étages. De ces huit degrés, les plus profonds ne sont pas difficiles à discerner. Apoplectiques, comateux, commotionnés, chloroformisés, épileptiques pendant la crise, aliénés stuporeux profonds fournissent les deux degrés suivants, que nous appellerons le VIIe et le VIIIe :

VIIe DEGRÉ

Désintégration presque totale de toute vie psychique.

Absence habituelle de toute fixation proprio motu; mais il se produit exceptionnellement des fixations imparfaites et fugitives (plaintes, appels) à l'occasion des besoins intenses (soif) et de la douleur. Absence presque totale de toute fixation provoquée : aucune excitation verbale ne peut produire une fixation d'attention. Le sujet reste dans son inertie, ou, s'il délire, continue à dérouler son écheveau. Toutefois, une excitation physique intense (piqûre d'épingle, flacon d'ammoniaque sous le nez) produisent un rudiment de fixation momentanée fort imprécise.

VIIIe DEGRÉ

Absence même des réactions psychiques élémentaires.

Absence totale de toute fixation provoquée; les excitations physiques infligées au sujet ne produisent aucune fixation d'attention, même rudimentaire et fugitive. Absence totale de toute fixation proprio motu : les besoins et impressions internes ne produisent pas davantage une ébauche de fixation.

A l'autre bout de la série, le premier degré d'insuffisance de l'attention n'est pas moins évident [1].

Ier DEGRÉ

Désintégration partielle du travail professionnel.

Conservation [2] de tous les modes d'attention, y compris le travail

1. Nous considérons des déchus (déments), plutôt que des anormaux nativement incomplets (idiots), cela permet parfois de comparer le sujet à lui-même.
2. Présence, pour les déficients natifs.

professionnel; mais perte[1] *de l'initiative, des vues d'ensemble, de la suite dans les idées, de la capacité de combinaison. Défectuosités de la mise en train, de l'exactitude, de la capacité, de la productivité, de la constance, de la frénation n'entraînant ni la suppression, ni même la profonde déchéance du travail professionnel.*

L'attention momentanée, provoquée dans la conversation ou par les épreuves expérimentales, se montre presque normale. Non provoquée, laissée à elle-même dans la vie spontanée, elle est un peu négligente : le sujet est souvent *absent*, *abstrait*, il ne remarque guère les choses extérieures.

C'est l'attention de longue haleine qui fournit les symptômes cardinaux. De lui-même, le sujet, presque normal, continue à vaquer à ses occupations professionnelles. Quelque lenteur; quelques erreurs; une légère baisse de l'initiative, du niveau, de la tenacité, et disparition de la compréhension des ensembles complexes; une légère diminution de la quantité de production en un temps donné; une légère fatigabilité; une certaine difficulté, une fois le travail terminé, à n'y plus songer, à se faire l'esprit libre, à se reposer de plein cœur : voilà les troubles légers de l'activité prolongée spontanée.

Enfin, ceux de l'activité prolongée provoquée sont plus notables : hors le travail professionnel routinier, on a assez de peine à obtenir du sujet un acte demandant un quart d'heure d'application, tel que la rédaction d'une lettre importante.

Les trois degrés qui viennent d'être esquissés, Ie, VIe, VIIe, s'offrent d'eux-mêmes, et nous nous abstiendrons de présenter des sujets y correspondant. Il est moins aisé de hiérarchiser le reste des déficients de l'attention, dans l'immense intervalle qui sépare du Ie degré le VIe.

Pourtant, une révision des malades, poursuivie avec cette préoccupation paraît conduire à la classification suivante.

IIe DEGRÉ

Désintégration presque totale du travail professionnel.

1. *Absence*, pour les déficients natifs.

Conservation[1] *partielle de tous les modes d'attention, y compris quelque rudiment de travail professionnel; mais dégradation profonde des capacités professionnelles. Les autres modes d'attention peuvent être légèrement ou gravement atteints.*

L'attention momentanée, provoquée par la conversation directe ou par les épreuves expérimentales, est légèrement lente, faillible, fatigable : nuances délicates. Non provoquée, laissée à elle-même dans la vie spontanée, elle est fort négligente, sujette à des accrocs, à des absences vraiment intempestives : habituellement hors de la vie, elle y rentre tout-à-coup, et paraît « tomber de la lune ».

L'attention de longue haleine est plus gravement tarée. Notoirement malade, insuffisant dans tous les modes d'attention, le sujet est incapable de continuer, même moins bien, son emploi passé. Pourtant, il reste encore capable, et c'est la principale caractéristique du IIe degré, de quelque humble travail professionnel, d'espèce très inférieure. Lenteur très notable de la mise en train; erreurs très fréquentes; initiative nulle, niveau infime; productivité minime; fatigabilité très notable : voilà les troubles graves de cette activité professionnelle résiduelle. Si l'ancien métier ne comporte pas d'emploi assez modeste, le malade est obligé de le quitter, et de se laisser conduire à un autre, qui admette une contribution de la plus enfantine facilité, qui laisse une place pour un quasi-inutile.

A l'occasion de ce misérable travail apparaît fréquemment un symptôme particulier, un trouble remarquable de l'inhibition : le *vertige du travail infime*, ainsi pourrait-on dénommer ce signe. Ne pas pouvoir, une fois terminée la tâche quotidienne, en chasser la hantise, être empêché par l'obsession professionnelle de goûter un repos complet, tel est le trouble léger de la frénation que nous avons noté chez l'insuffisant du Ier degré. Chez l'insuffisant du IIe degré, bien plus profonde est la défectuosité de l'inhibition. Le malade est à tel point dominé et absorbé par sa petite occupation, qu'il en est la proie passive, qu'il y reste rivé sans relâche, quoique avec nonchalance, lenteur et maladresse, et que, durant d'interminables séances, il demeure courbé sur cette œuvre ingrate et mal faite, sans que rien de ce qui se passe autour de lui l'en détourne un instant.

1. V. notes précédentes.

Théophile, quarante-deux ans, tailleur, est un dément précoce, de la forme simple. Atteint à trente-cinq ans de troubles psycho-sensoriels divers, il eut, dès lors, un amoindrissement marqué de la capacité de travail, un manque d'initiative, de l'indifférence émotionnelle, de la négligence.

Aujourd'hui, sa physionomie est atone, sa voix traînante, son attitude et sa démarche sans ressort.

De son plein gré, il accomplit encore un travail professionnel. Il va régulièrement, matin et soir, dans l'asile, à l'atelier des tailleurs. Assis selon la mode classique de sa profession, il s'occupe, dans un coin, sans interruption, pendant toutes les séances.

Il n'a jamais été un habile ouvrier. Le début de sa maladie a occasionné une baisse de ce médiocre niveau. Pourtant, lors de son entrée, il restait capable de travaux de simple exécution encore assez délicats. Par exemple, on lui a fait faire, à cette époque, des carriks de cocher : il ne s'en acquittait pas mal, et il y a, dit le chef d'atelier, une certaine difficulté à éviter que les passepoils ne dépassent les liserés rouges.

Mais depuis ce temps, ses capacités ont encore et profondément déchu. On ne peut plus désormais l'employer qu'à des travaux d'élémentaires et grossières réparations.

Il est très long à se mettre en train ;

il commet de nombreuses erreurs ;

il manque de toute initiative et ne peut aborder que des travaux du dernier degré ;

il travaille automatiquement, sans parler, sans que rien de ce qui se passe autour de lui l'interrompe [1] ;

il produit extrêmement peu en beaucoup de temps.

Il *peut* dessiner assez bien, mais ne dessine pas ; il ne joue pas, n'écrit pas, ne lit pas même de journaux. De lui-même il fait son lit, sa toilette, il se tient proprement, il prend soin de ses vêtements et objets personnels.

Il est bien orienté dans l'espace : il sait dans quelle maison il est, et dans quelle ville.

1. Chez les affaiblis, ce trait doit être considéré non pas comme un signe de bonne attention, non pas comme une normale résistance à la distracion, mais au contraire, comme un défaut de frénation, comme une anormale résistance à la distraction.

Habituellement inattentif à ce qui se passe autour de lui, il connaît pourtant les locaux, objets, personnes parmi lesquels il vit.

Il est bien orienté dans le temps : il dit sans hésiter l'heure, le jour, le quantième, l'année.

Il est orienté par rapport à lui-même : il répond correctement sur son identité; il sait où il a couché la nuit dernière, il détaille exactement ses trois derniers repas, chose difficile à bien des normaux.

Il n'a point de conversation. Dans la cour, il s'assied sur un banc, à côté de son frère Antoine, dément précoce comme lui, mais jamais les deux frères n'échangent une parole, ils n'ont rien à se dire.

Il n'attend pas de visites et n'est préoccupé de rien ni de personne.

En vain on fait allusion aux événements publics dont l'écho franchit jusqu'aux murs des asiles. Bien différent de Célie, jeune hébéphrénique qui récite avec goût tout un acte de *Chantecler* appris en une nuit, Théophile ignore la crue de la Seine et les aéroplanes, comme le nom du chef de l'État.

L'expérimentation sur l'attention de Théophile donne des résultats moins importants que l'observation.

1° *Travail long de laboratoire.* — Théophile en est incapable. Il n'est pas récalcitrant ou résistant, il n'a pas de « négativisme », il se prête assez docilement aux expériences. Mais soutenir quelque temps le moindre effort lui est impossible. S'il travaille à l'atelier, c'est par routine, par automatisme. Un acte d'attention ne peut être obtenu de lui que passagèrement. Par exemple, donnons-lui à faire une addition élémentaire de 100 chiffres : il s'arrête après quelques-uns, incapable de prolonger, ou de vouloir prolonger aucune épreuve, dès qu'elle réclame un degré quelconque de constance.

2° *Épreuves d'attention momentanée.*

Théophile fait avec un crayon, sur un morceau de papier, 25 points en 4″; 70 en 10″; soit 6 ou 7 par seconde, ce qui peut passer pour à peu près normal. Ses réactions de « dénomination » sont lentes : 2″,4; 1″,3; 2″. Ses réactions de « détermination », peu ralenties : 1″,7. Il fait correctement les opérations numériques et résoud les problèmes, excepté le plus difficile (partage proportionnel selon 1, 2, 4) : mais il comprend la solution, qu'on lui expose, et peut

répéter le raisonnement. Ses réactions de choix sont normales. Il exécute fidèlement les commissions multiples.

En somme, Théophile ferait illusion et serait pris pour un normal, si l'on prétendait le connaître à travers des « tests » de psychologie expérimentale. Seule, l'observation révèle qu'il est atteint d'une insuffisance de l'attention, et même d'une insuffisance assez avancée, puisqu'elle est du IIe degré.

IIIe DEGRÉ

Désintégration totale du travail professionnel, et désintégration partielle de l'attention momentanée provoquée.

Absence de tout travail continu utile, même inférieur; parfois existence d'une occupation habituelle inutile, puérile, stéréotypée. Raideur de l'attention. L'adaptation intellectuelle momentanée, par exemple dans la conversation, est insuffisante. La mise en train, etc., sont légèrement défectueuses, même dans cette forme facile d'attention.

Même sous sa forme momentanée, même soutenue par la présence et l'assistance d'un interlocuteur, l'attention est notablement insuffisante. Elle est inerte, elle manque de souplesse, elle est pesante et raide. Alors que le sujet n'est pas dur d'oreille, alors que ce qu'on dit lui est tout-à-fait accessible, on est assez souvent obligé, pour se faire comprendre, de répéter jusqu'à deux et trois fois. Tandis que depuis un instant, et bien évidemment pour tous les assistants normaux, la conversation, dans laquelle il est directement en cause et pris à partie, a passé d'une première idée à une seconde, parfois le sujet continue mal à propos la première, il faut l'interpeller et l'avertir pour l'amener à la nouvelle question. Enfin, quand il ébauche un petit raisonnement, un petit exposé, quand il raconte quelque chose de sa vie présente ou passée, quand il a besoin de suivre quelques instants la même pensée, il a quelquefois des pertes de l'idée directrice.

L'attention momentanée *proprio motu* est gravement déficiente. Le malade ne « tombe » même plus « de la lune » : il y reste; il faut l'y aller chercher; pour l'amener un court moment sur terre, il faut l'apostropher, l'aiguillonner, user de l'attention provoquée.

L'attention prolongée, et c'est là le caractère essentiel du IIIe degré, ne va pas jusqu'au travail professionnel le plus humble, le plus bref, le plus mal exécuté. Le malade est absolument inuti-

lisable dans n'importe quel atelier ou chantier, voilà son signe distinctif à l'égard des deux premiers degrés. On observe assez souvent ici une forme dégradée et tyrannique de l'attention soutenue, que nous appellerons le « *vertige de l'amusement infime* ». De même que le déficient du II[e] degré se laisse aller à corps perdu à sa pauvre routine professionnelle, ainsi les insuffisants du III[e] degré, déchus même d'une si rudimentaire capacité, ne restent pourtant pas toujours inoccupés quand ils sont seuls. Certains s'absorbent, proie passive, sans cesse, quoique sans tension et sans effort, en une occupation parfaitement oiseuse et vide de sens, comme de ramasser de petits brins de papier, de bois ou de paille, comme de couvrir de crayonnages informes des rames de papier, sans but délirant ou autre, mûs seulement par un reste du besoin, normalement plus exigeant, de ne pas rester sans rien faire.

Antoine, frère de Théophile, et plus jeune de quatre ans, est atteint, lui aussi, de démence précoce simple. Son affaiblissement intellectuel est plus prononcé. C'est à l'âge de trente-trois ans qu'il est tombé dans cet état, et il a aujourd'hui trente-huit ans. Depuis cinq ans, son incapacité de travailler est absolue. Tout le jour il demeure immobile, assis sur un banc, le regard vide, et les heures s'écoulent, sans une parole, sans une émotion, sans une pensée. Quand Théophile n'est pas à l'atelier, il vient, silencieux, s'asseoir à côté d'Antoine, et pas un signe n'est échangé. L'atonie du visage, le laisser-aller de l'attitude est encore plus marqué chez Antoine. Quand on lui parle, il répond d'une voix aussi sourde, aussi traînante, avec une lenteur plus manifeste.

Antoine ne fait pas son lit de lui-même. Sa personne, ses vêtements sont mal soignés.

Il est bien orienté dans l'espace : il sait dans quel établissement il est interné.

Il est, par contre, mal orienté dans le temps.

D. — Quel est votre âge?

R. — Je dois avoir trente-cinq ans. Je ne puis préciser, car je ne sais pas moi-même à quelle date nous sommes.

D. — Vous ne savez pas la date? (26 mai 1910).

R. — Vous comprenez, je ne lis pas les journaux au jour le jour (il ne lit jamais un seul journal) : alors, je ne suis pas renseigné des dates fixes.

D. — Tâchez de trouver au moins le mois.

R. — (Il cherche un calendrier aux murs, puis un journal dans sa poche). Ah, je ne sais pas. Je ne sais pas en quel mois nous sommes (il trouve un vieux morceau de *Mon Dimanche*, journal d'enfants, portant la date du 15 mai 1910). Je ne peux pas me renseigner. Il y a plusieurs jours que je l'ai, ça, déjà.

D. — Combien?

R. — Environ deux jours.

D. — En quel mois sommes-nous?

R. — Mois de mai? (il regarde son journal). Je ne pense pas qu'il soit écoulé déjà : mois de mai 1910..., 1912, 1912!

D. — 1910, ou 1912?

R. — Je pense que c'est 1912.... Car voilà 1910, n'est-ce pas? (il touche du doigt la date 1910) et voilà environ deux jours que je l'ai (il additionne les jours et les années).

D. — Voyez cette date.

R. — 15 mai 1910.

D. — Combien y a-t-il de temps que vous avez ce papier?

R. — Environ deux jours.

D. — Alors, quelle est aujourd'hui la date?

R. — C'était le 15, il y a deux jours. Alors, c'est aujourd'hui le 13. 13 mai 1910 (il soustrait au lieu d'additionner).

D. — Si c'était le 15 il y a deux jours, quelle est aujourd'hui la date?

R. — (Il réfléchit) Ah! le 17. Ce serait alors le 17.

D. — Non. En réalité, c'est le 25.

R. — Aujourd'hui? 25 mai?

Nous avons cité ce fragment de dialogue, parce qu'il nous montre à quelles bévues Antoine est exposé par sa torpeur intellectuelle. Mais, quand il réussit à faire un petit effort, Antoine comprend, comme nous allons voir, un certain nombre de choses.

Et c'est pourquoi, tandis que l'observation de leur vie spontanée, et la simple conversation investigatrice, différencie nettement les degrés d'insuffisance mentale des deux frères, au contraire, l'expérimentation psychologique, l'examen par les « tests », méthode plus délicate en apparence, mais, en réalité, manquant ici de portée, aboutirait à les laisser sur le même plan.

En effet, Antoine trace, justement comme Théophile, de 6

à 7 points par seconde; ses réactions de « dénomination » sont sensiblement identiques : 2″,7; 1″,5; 1″,8. Il fait les calculs à peu près comme son frère, résoud les mêmes problèmes, s'arrête, lui aussi, à celui des proportions, dont on arrive, sans beaucoup plus de peine, à lui faire comprendre la solution. Seules les réactions de « détermination » sont nettement plus lentes chez Antoine : moyenne, 2″,14 (Théophile : 1,70).

G. Revault d'Allonnes.

(*A suivre*),

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

I. — Philosophie générale.

L'Année philosophique (vingtième année, 1909) publiée sous la direction de F. Pillon. 1 vol. in-8 de la *Bibliothèque de Philosophie contemporaine* (Félix Alcan, éditeur).

Ce volume contient, outre la bibliographie philosophique de l'année 1909, six mémoires dont nous allons donner l'analyse.

1° *Quelques remarques sur la conception aristotélicienne de la substance*, par G. Rodier. — M. Rodier établit d'abord dans quel sens, selon Aristote, on peut se servir du terme Être, comme d'un terme homonyme; il peut s'appliquer à des choses différentes, mais qui ont une même origine ou une même fin, par exemple les catégories, et aussi à des choses qui, différentes, jouent le même rôle, respectivement, par rapport à certaines autres. Ce sont les homonymes κατ'ἀναλογίαν; et tous les termes d'une série positive (συστοιχία) peuvent recevoir le nom d'être, car le rapport qui sert de modèle à tous les autres est le rapport de l'οὐσία à son contraire, la privation; c'est ce que l'on peut affirmer en s'appuyant sur un texte de l'*Ethique à Nicomaque* (I, 4, 1096 B, 25). — La substance c'est bien ce qui est toujours sujet; mais, comme ce qui est attribut par rapport à une substance peut être sujet par rapport à ses propres éléments, la substantialité est relation, comme, d'ailleurs, la matière et la forme. Aux deux extrémités de la série des êtres, la matière la plus informe sera encore quelque chose de formel; et le moteur immobile sera une forme sans matière; ceci signifie qu'il ne peut pas servir de matière à une forme plus déterminée.

Cette interprétation, reposant sur de nombreux textes, est cependant sujette à quelques objections; d'abord il y a des passages où Aristote affirme que le véritable sujet, l'ὑποκειμένον, c'est la matière; mais cette objection disparaît, si l'on se rappelle qu'Aristote distingue l'ordre de la nature et l'ordre du temps; et, quand on donne à la matière le nom de sujet, c'est parce qu'on se place au point de vue de la génération, non au point de vue de l'être et de la logique. — Autre difficulté : la conception de la science qui, telle qu'elle est venue de Socrate et de Platon, est une des parties les plus profondes de l'aristotélisme. S'il n'y a de science que du général, comment admettre que la science ait l'οὐσία pour objet? Il faut

remarquer qu'Aristote insiste sur le caractère de nécessité propre à la science; et si la contingence est contradictoire de la science, il y a des choses individuelles dont la contingence est exclue, et qui sont susceptibles de science (les astres, l'οὐσία suprême). — Comment donc s'explique l'individuation? De nombreux textes sembleraient établir que c'est par la matière; mais il n'est pas paradoxal de soutenir que c'est par la forme : l'individualité s'affirme à mesure que se réalisent les déterminations. Mais, si la matière est aussi le fondement de la contingence, du mal, si elle a une certaine spontanéité, ne faut-il pas voir en elle, une réalité en soi? Ce reste de dualisme n'aurait pu être éliminé de l'aristotélisme que par une philosophie analogue à celle de Leibnitz; c'est la seule inconséquence que l'on puisse reprocher à la théorie de la substance d'Aristote.

2° *Sur la formation de l'idée des jugements synthétiques a priori chez Kant* par V. Delbos. — M. Delbos veut suivre, dans ce mémoire, les vicissitudes de réflexions et les entre-croisements d'idées à travers lesquels Kant est arrivé à la notion de jugements synthétiques *a priori*. En 1755, dans son écrit *Principiorum primorum cognitionis metaphysicæ nova dilucidatio*, Kant, bien que fidèle encore à l'idéal rationaliste de l'école wolffienne, ne se dissimule pas certaines difficultés de cette doctrine; il fait la distinction entre la raison de la vérité et la raison de l'existence; il interdit à la pure logique de régler l'Être et de le comprendre en elle, et, opposé à l'idée leibnitzienne de la substance, il pense qu'on ne doit pas assimiler à des déterminations sortant de l'enveloppement d'une notion les changements qui modifient les substances. Après 1760, il précise l'idée de possibilité et ses rapports avec l'existence dans l'*Unique fondement possible d'une démonstration de l'existence de Dieu.* Dans l'*Essai pour introduire dans la philosophie le concept des quantités négatives* (1763), il montre que l'opposition réelle ne peut se ramener à la contradiction logique; établissant la différence entre le jugement et le concept, il juge comme contradictoire dans les termes la notion de jugement synthétique. Mais, prenant conscience de la méthode synthétique propre aux mathématiques. (*Étude sur l'évidence des principes de la théologie naturelle et de la morale*, 1764), Kant a formé l'idée de jugements synthétiques; c'était aussi, selon lui, le point où aboutissait la philosophie; cependant, si « analytique » et « rationnel » sont des termes parfaitement convertibles, cette liaison reposerait uniquement sur l'expérience (*Rêves d'un visionnaire éclaircis par les rêves de la Métaphysique*, 1766). Kant a pensé, un moment, que les propositions mathématiques étaient de caractère empirique. Mais, en 1768, dans son article sur le *Premier fondement de la différence des régions de l'espace*, il démontre le caractère intuitif de l'espace, et son antériorité par rapport aux données sensibles. Et, pour que des jugements empiriques et synthétiques deviennent universels, il faut qu'il y ait des principes formels, un troisième terme qui soit le principe de la

liaison réelle des termes ; mais, c'est seulement en 1770, dans sa *Dissertation sur la forme et les principes du monde sensible et du monde intelligible*, que Kant soutient qu'il y a des intuitions pures, l'espace et le temps, conditions nécessaires pour coordonner tout ce qui est sensible ; c'est l'idée de jugements synthétiques *a priori*. En 1772, dans sa lettre à Marcus Herz, Kant pense que les concepts de l'entendement sont uniquement les conditions de la possibilité de l'expérience. Le problème est ainsi posé dans les termes qu'emploiera la *Critique*.

3° *Les deux premières antinomies de Kant et les dilemmes de Renouvier*, par F. Pillon. — Dans cette savante étude, M. Pillon examine et apprécie la critique faite par Renouvier, dans son ouvrage posthume, des deux premières antinomies de Kant ; et il prend, sur la question de la transformation des antinomies en dilemmes une position différente de celle de Renouvier. — Kant disait que l'antinomie de la raison pure le réveilla de son sommeil dogmatique ; c'est aussi par la critique des antinomies kantiennes que s'explique l'évolution philosophique de Renouvier, qui passa d'un panthéisme à la Hégel au néocriticisme, finitiste et libertiste. Dans la *Critique de la doctrine de Kant*, Renouvier remarque que, au mépris du principe de contradiction, Kant attache une égale valeur aux deux propositions contradictoires ; et les transformant en dilemmes, il pense qu'il faut choisir entre les deux propositions. Mais, pour Kant, ces antinomies pouvaient être également fausses dans leur application à un sujet qui n'existe pas en dehors de notre sensibilité ; et Renouvier n'a pas vu que la Dialectique transcendantale est étroitement liée à l'Esthétique transcendantale, et que les antinomies confirment la subjectivité des formes *a priori* de la sensibilité ; c'est ce qui distingue l'idéalisme transcendantal de l'idéalisme ordinaire. De plus, la théorie des dilemmes de Renouvier s'explique par la négation de la distinction et du rapport que Kant avait établis entre les formes de la sensibilité et les concepts de l'entendement. Pour la première antinomie, Renouvier a voulu mettre Kant en contradiction avec son Esthétique transcendantale ; mais Kant avait, par avance, répondu à ses objections. Renouvier a méconnu la place que tient le principe de raison suffisante dans la démonstration de l'antithèse de cette antinomie, déjà contenue dans la philosophie de Leibnitz ; et Kant a pensé que thèse et antithèse étaient illusoires comme leur objet, et qu'il n'y avait pas lieu à dilemme. Quant à la seconde antinomie, dont la thèse affirme la doctrine monadologique, et l'antithèse exclut les substances simples du monde de l'expérience, Renouvier, dans son *Premier Essai*, n'en a pas compris toute la portée ; il n'a pas vu que cette antinomie s'opposait à tous les dogmatismes substantialistes, mais il reconnaissait que les deux propositions ne peuvent pas former un dilemme, qu'elles sont également fausses, comme étant appliquées par l'entendement à une réalité qui lui échappe. Les substances simples sont irreprésentables

pour Kant, qui jugeait absurde l'idée de points dynamiques, reprise par Vacherot et par Janet. Plus tard, cependant, Kant interprétait la pensée de Leibnitz, en reconnaissant que les êtres simples appartiennent à un monde purement intelligible, correspondant au monde des phénomènes corporels : interprétation qui provient d'un principe devenu important pour Kant, celui de la subordination de l'entendement et de ses concepts aux formes de la sensibilité. Renouvier ne pense pas que l'interprétation de Kant soit la bonne; mais il y a toujours une ressemblance entre la doctrine de Kant et celle de Liebnitz, en tant que l'une et l'autre séparent la métaphysique de la science proprement dite; la ressemblance s'arrête seulement à ceci que, pour Leibnitz, l'objet de la métaphysique est clairement déterminé, tandis que, pour Kant, il reste un mystère impénétrable.

Dans la dernière partie de son mémoire, M. Pillon montre que l'idée-mère du néo-criticisme (la transformation des antinomies en dilemmes) a parfois été peu comprise. Renouvier lui-même n'en a pas vu toutes les conséquences. Cette transformation des antinomies en dilemmes est le passage de l'attitude critique et agnostique de Kant à un dogmatisme assuré; mais Renouvier n'a pas poussé à toutes ses conséquences la critique du continu spatial, qui en est le fondement; il n'a pas distingué ce qui concerne l'espace de ce qui concerne le temps, et il s'est trompé, en attribuant aux rapports de position la même réalité objective qu'aux rapports de succession. Pour convertir les antinomies en vrais dilemmes, il faut modifier la doctrine de Renouvier sur l'espace, ainsi que celle de Kant sur le temps. En faisant de l'espace, sous le nom de *position*, une catégorie semblable aux autres, Renouvier s'est trop éloigné du subjectivisme kantiste, et ne s'est pas assez affranchi du réalisme spatial. Si l'on admet le principe du fini, on doit tenir pour illusoires tous les phénomènes d'ordre spatial, comme l'avaient montré les arguments de Zénon d'Elée. Renouvier a bien montré que l'étendue ne peut être réelle, ni comme substance, ni comme attribut, que les êtres élémentaires sont des unités conscientes à divers degrés, mais il a eu le tort de *localiser* ces unités conscientes, et de juger réelle l'étendue comme rapport de situation de ces unités conscientes; la contradiction infinitiste devrait l'interdire. C'est, en effet, du réalisme spatial, bien plutôt que du principe de raison suffisante, que les doctrines infinitistes tirent leur force. — En un mot, au dilemme Infini-Fini, il faut joindre le dilemme Continu-Discontinu; et celui qui doit définitivement remplacer la seconde antinomie, c'est le dilemme Substance ou Matière-Conscience ou Personnalité.

4° *Le finitisme de Dürhing*, par Henri Bois. — M. Bois étudie la doctrine du philosophe Dürhing, peu connu encore, et qui, en dehors des ressemblances qu'elle présente avec le néo-criticisme, est un des essais les plus caractéristiques de la pensée de notre temps. Comme Renouvier, Dürhing a reconnu l'absurdité de l'infini de quantité

réalisé, et il en a fait le point de départ de sa philosophie ; mais il y a eu indépendance complète d'un penseur vis-à-vis de l'autre. Dès sa jeunesse, Dürhing eut beaucoup de goût pour les mathématiques et l'astronomie, et résista cependant aux tentations d'infinitisme que cette science pouvait faire surgir en lui. Fermé à tout sentiment religieux, peu sympathique à Kant, il formula ses idées finitistes dans la *Dialectique naturelle*, en 1865. — Dürhing croit à la valeur absolue du nombre; il applique le principe de l'impossibilité de l'infini dans un nombre achevé à ce qui est numérable dans l'espace, au temps. Il n'y a, en réalité, que du discontinu, mais du discontinu hétérogène et du discontinu homogène. Réalisée, la continuité serait contradictoire; s'appliquant au possible, elle ne l'est pas. — Dürhing est réaliste ; il se dit même matérialiste : et la réalité ne se présente pas sur plusieurs plans. — Sur la question du premier commencement, Dürhing est plus net et plus conséquent que Renouvier; il ne conçoit pas l'état primordial à la façon agnostique de Renouvier ; il place dans cet état les virtualités de tout ce que nous connaissons dans la nature : et cette idée amène Dürhing à repousser tout pessimisme et à considérer sa doctrine comme une doctrine de courage et de vie ; mais, dans ces conditions, comment n'a-t-il pas vu l'utilité des postulats kantiens de l'immortalité, et d'une Conscience suprême devant conduire le monde à la perfection?

5° *M. Duhem et la théorie physique*, par G. Lechalas. — Dans ce mémoire, M. Lechalas expose la querelle des philosophes et des savants qui discutent au sujet de la valeur des théories scientifiques, des intellectualistes, comme M. Abel Rey, et des pragmatistes, comme M. Duhem. Ce dernier, dans son livre sur *la théorie physique* est un très ferme pragmatiste, et n'attribue à la science physique qu'un rôle tout utilitaire. A ce point de vue, M. Duhem discute la théorie mécanique, fait une critique générale des théories explicatives, et s'attaque à la conception d'après laquelle la théorie physique aurait pour objet l'explication d'un ensemble de lois expérimentalement établies ; à ses yeux, la physique théorique ne serait pas une science autonome, et serait subordonnée à la Métaphysique. Mais les prétentions des partisans des théories explicatives ne sont pas aussi ambitieuses que le dit M. Duhem. — De plus, comme une théorie physique ne se déduit pas des lois qui servent à l'établir, elle a un caractère hypothétique. Alors, se pose la question du choix des hypothèses. Pour M. Duhem, il suffit que l'hypothèse ne soit pas contradictoire en soi, et que de *l'ensemble* de toutes les hypothèses, non contradictoires entre elles, on puisse déduire des conséquences représentant, avec une approximation suffisante, *l'ensemble* des lois expérimentales. — Dans une autre étude, historique celle-ci (*Essai sur la notion de théorie physique de Platon à Galilée*), M. Duhem traite, de façon encore plus précise, la question du caractère même de la physique. Il y montre que la conception pragmatique de la théorie phy-

sique est née en Grèce; et bien qu'il se maintienne sur son propre terrain, il fait certaines concessions. La théorie est, pour lui, une *classification* des lois, et une *classification naturelle*; avec une grande sincérité, M. Duhem proclame la contradiction qui subsiste dans sa pensée.

6° *Questions préliminaires: l'objet de la philosophie; le commencement de la philosophie*, par L. Dauriac. — Dans cette savante étude, remplie d'ingénieux et profonds aperçus historiques, M. Dauriac se propose de donner une définition de la philosophie. Il y a des divergences dans la manière de la définir; et l'accord n'est-il pas difficile à réaliser, même pour ce qui concerne la science positive? Les problèmes que suscite le besoin d'unifier sont des problèmes qui ne se séparent pas : l'objet de la philosophie, les conditions de son existence, et la réalité de l'univers. Le troisième de ces problèmes devrait peut-être être posé tout d'abord. Les anciens l'ont résolu dans le sens réaliste, tandis que Descartes à un univers de choses substitua un univers de vérités. La philosophie est donc essentiellement une cosmogonie; et, comme en dernière analyse, il faut en arriver aux éléments de notre raison, on admet l'idéalisme et on proscrit l'empirisme. — Le mouvement de l'histoire de la pensée prouve qu'il n'y a qu'une philosophie. Aux dilemmes de Renouvier on doit ajouter un autre : Positivisme ou Philosophie; et opter, c'est, en somme, opter pour ou contre la philosophie. En outre, en reconnaissant les progrès qui se réalisent dans le travail philosophique, il faut réviser le procès fait par Kant à la philosophie. Le sort de la philosophie dépendait de l'attitude du penseur à l'égard de la théorie de la chose en soi. Renouvier l'a compris. Les positivistes opposeront bien la loi des trois états; mais on sait qu'elle ne se vérifie pas partout. Il reste donc que la philosophie a pour tâche de démontrer l'idéal rationaliste. — Tout en reconnaissant qu'il a fallu de longues recherches avant de déterminer ce que c'est que savoir, on se pose la question : Quelle est la première vérité? Ce ne sont ni les vérités premières, ni les axiomes logiques; et comme toute science est issue d'un fragment de l'expérience universelle, notre première vérité sera une vérité-frontière d'un autre domaine; ce sera l'affirmation de l'expérience universelle. Se demander quelle est la valeur de cette expérience, c'est commencer la philosophie; jugement dont la valeur assertorique dépassera la force apodictique d'un autre, mais vérité du genre problématique. — Commençant par la Critique générale, la philosophie ne doit pas s'en tenir là. Renouvier est un exemple de cette attitude, lui qui de néo-criticiste, devint « personnaliste ». Pour lui, la philosophie était une théorie, mais la Théorie de la Pratique. Enfin, cette Pratique, c'est le sens commun, non pas tel que Reid l'avait compris; car l'état d'esprit des Ecossais, analogue en un sens au moderne pragmatisme, est un état d'esprit contraire à l'esprit philosophique.

La Bibliographie philosophique contient les comptes rendus de

quatre-vingt-dix ouvrages parus en France dans le cours de l'année 1909. Elle est due à M. F. Pillon, et à M. L. Dauriac.

JULES DELVAILLE.

II. — Morale.

G. Ramousse. — LE PHÉNOMÈNE DE L'ANARCHIE INTELLECTUELLE DANS LA CONSCIENCE MODERNE. *Essai de psychologie sociale*. Paris, A. Croze, 1909.

M. R. est attiré par le problème de l'anarchie intellectuelle. Auguste Comte déplorait déjà cette anarchie qu'il jugeait « effrayante ». M. R. ne déplore pas ce phénomène; il ne l'apprécie pas; il ne le considère ni comme heureux, ni comme néfaste. Il se propose de l'étudier scientifiquement.

L'anarchie elle-même a ses lois. M. R. s'efforce de les déterminer.

Il y a selon M. R. une mécanique mentale rigoureuse. Les mouvements de la pensée sont réductibles à deux types : des mouvements rectilignes, qui nous permettent de passer des principes aux conséquences et de dérouler la série complète de ces conséquences ; et des mouvements oscillatoires qui offrent deux positions symétriques : la thèse et l'antithèse; l'affirmation et la négation.

L'anarchie intellectuelle ne résulte pas des mouvements rectilignes de la pensée. Le fait de passer du principe à la série illimitée de ses conséquences constitue un mouvement qui n'engendre aucune anarchie dans la conscience qui en est le siège; l'anarchie intellectuelle résulte des mouvements oscillatoires entre une thèse et une antithèse. L'esprit est « ballotté comme un pendule ». Toutes les divergences d'opinions se ramènent en définitive à trois oscillations dialectiques : oscillation du point de vue théologique au point de vue positiviste; oscillation du point de vue idéaliste au point de vue empiriste; oscillation enfin de l'affirmation des idées directrices de la conscience (idées d'absolu, d'unité, de liberté, de finalité, etc.) à la négation de ces mêmes idées. D'après M. R. ces mouvements oscillatoires sont réversibles. Il est des esprits qui partis de l'idéalisme s'orientent de plus en plus dans la direction de l'expérience et du nominalisme; d'autres, partis de la préoccupation du particulier et de l'amour des faits vont de plus en plus vers l'abstraction et vers l'idéalisme. Pour les uns, le voyage va du mysticisme au positivisme; pour d'autres du positivisme au mysticisme. Assez souvent les mêmes esprits traversent les deux phases alternativement et en sens inverse et c'est en cela que consiste, à proprement parler, la réversibilité.

M. R. éclaire ce que ces vues ont de trop abstrait par quelques exemples trop rares malheureusement; car dans cet ordre d'idées, quelques exemples bien analysés valent mieux que des théories abs-

traites. Auguste Comte a accompli son évolution du positivisme et du nominalisme au mysticisme. Il n'a plus vu finalement que le Grand Être; il a divinisé l'humanité, déifié la femme. — L'évolution de Renan a été très complexe. On peut dire cependant en gros qu'elle s'est effectuée en sens inverse de celle de Comte. Renan a abandonné les régions de l'idéal et du mysticisme pour les sphères de la réalité positive. Dans ce même sens évoluent en général tous ceux qui abandonnent la religion pour la science; dans le sens contraire, ceux qui s'élèvent de la science à la religion. Mais, observe judicieusement M. R., la plupart des esprits, comme Renan lui-même, oscillent sans discontinuité d'un point de vue à l'autre, jouets dociles de la force logique qui est en eux.

M. R. n'admet pas avec Comte que les trois états : théologique, métaphysique et scientifique soient successifs et exclusifs l'un de l'autre. Ils coexistent souvent sur des plans différents de la conscience individuelle ou collective qui va, selon des oscillations plus ou moins régulières, d'un point de vue à l'autre.

La question capitale est celle-ci: Lequel l'emportera de l'unité intellectuelle ou de l'anarchie? Ni l'une ni l'autre. — A. Comte a tort de croire au triomphe final de l'unité. Ce serait la mort de la pensée. L'anarchie, la désintégration absolue ne se comprendrait pas plus; ce serait le chaos, le retour au néant. Il est vraisemblable qu'un certain équilibre s'établira. Les rythmes de la pensée deviendront moins saccadés, moins violents, moins rapides, moins amples aussi. M. R. croit trouver chez les penseurs contemporains les indices d'un équilibre en train de se faire.

Ce livre renferme des vues ingénieuses et suscite des questions intéressantes! Dans quelle mesure le mouvement oscillatoire est-il réversible? Par exemple le courant qui entraîne l'esprit des croyances idéalistes à la négation de ces mêmes croyances et à l'amour exclusif de l'expérience, ce courant peut-il être remonté? Si j'en juge par mon expérience personnelle, je répondrais négativement. J'ai débuté en philosophie par un idéalisme excessif, suggéré d'ailleurs en grande partie par l'éducation. Aujourd'hui que j'ai reconnu la vanité de cette discipline, je ne crois pas possible de revenir jamais à mon amour d'antan pour les idéologies. Mais je ne prétends pas ériger en règle mon expérience. On pourrait m'opposer des cas différents ou contraires. Beaucoup remplacent l'idéologie qu'ils ont abandonnée par une autre idéologie voisine de la première. Ainsi beaucoup d'esprits, en quittant le christianisme, se réfugient dans le néospiritualisme de M. Bergson. — D'une manière générale, il est rare qu'on se maintienne dans la pure négation, dans l'attitude purement critique. Un Taine, un Barrès, un Bourget, après avoir traversé une période de critique outrancière, négative et destructive, sont revenus à des croyances, sinon théologiques (et encore pour M. Bourget, elles semblent bien théologiques), du moins sociales et

morales, très positives et très dogmatiques. En somme il n'y a pas de réponse unique à faire ici. Chaque esprit a son rythme. Ce qui reste vrai en gros, c'est qu'il y a une tendance à l'oscillation.

On pourrait aussi distinguer l'évolution de l'esprit individuel et de ce que M. R. appelle l'esprit collectif. La mentalité individuelle est plus instable que la mentalité collective. Chez une nation, le retour a des croyances abandonnées parait plus difficile à concevoir que chez un individu isolé. Car, pour généraliser l'incroyance chez un peuple, il a fallu une propagande négative longue, active et profonde, dont les effets ne se détruisent pas en un jour. — Mais à défaut des croyances périmées, une nation s'en reforme bientôt d'autres, aussi voisines que possible des précédentes, en vertu du moindre effort. Ainsi en France, la foi démocratique et socialiste prend la place de la foi chrétienne dont elle diffère à peine.

Mais il faut bien voir surtout que dans ces sortes de questions, la dialectique, ce que M. R. appelle « la force logique » n'est pas tout. Ce qui ramène un esprit individuel d'un point de vue à un autre point de vue différent ou opposé, ce ne sont pas des considérations logiques, mais quelque secousse affective, quelque expérience sociale qui le désabuse et opère une conversion du vouloir et par suite de l'intelligence. Pour les changements de l'esprit collectif, il faut compter surtout avec les circonstances extérieures, les événements politiques et sociaux, avec les coups de pouce violents du destin. Pour expliquer le retour aux idées chrétiennes de la France de la Restauration, il faut tenir compte des événements de 1815 et de la restauration politique. — Des circonstances extérieures et en partie imprévisibles sont beaucoup plus importantes que la « force logique ». Mais M. R. est un rationaliste. C'est dire qu'il voit partout de la logique et ramène bon gré mal gré le désordre à l'ordre.

Les vues de M. R. sur l'équilibre intellectuel et la future conciliation des points de vue opposés restent assez vagues. On se rendra compte de la valeur du mode de conciliation que M. R. entrevoit par l'exemple qu'il nous propose : celui du solidarisme de MM. Bourgois et Izoulet, prétendue conciliation entre la liberté et la solidarité. Toutes ces philosophies conciliatrices qui partent d'un bon naturel laissent fort à désirer. Elles consistent généralement à mettre ensemble l'eau et le feu et à les prier de s'arranger.

Le meilleur indice de l'équilibre intellectuel relatif qui tend à s'établir est peut-être la généralisation du septicisme ; septicisme d'ailleurs que beaucoup trouvent tout naturel et nullement douloureux ni tragique.

PALANTE.

F. De Sarlo et G. Calò. — La patologia mental in rapporto all' etica e al diritto. 1 vol. in-16, 194 p., Palerme, Remo Sandron.

L'ouvrage de MM. De Sarlo et Calò est présenté par eux comme un appendice à leurs *Principes de science morale*; il consiste en la reproduction d'un mémoire couronné par l'Institut lombard de sciences et de lettres; il constitue le n° 42 de la *Bibliothèque Sandron*, où ont déjà paru, entre autres, *Génie et dégénérescence* de Lombroso, *La psychiâtrie dans le droit pénal* de Fanciulli, et la traduction des *Maladies de la mémoire* et des *Maladies de la personnalité* de M. Ribot.

Les auteurs commencent par définir la *normalité* et l'*anormalité*, et ils distinguent entre les aspects physiologique, psychologique, éthico-juridique, de l'une et de l'autre, opposant le troisième genre à l'ensemble des deux premiers grâce à la référence de la volonté, dans cet ordre supérieur, à des fins idéales, à des *valeurs* auxquelles le *moi* s'intéresse. D'où le concept de l'*imputabilité*, qui suppose que l'on rapporte un acte à une volonté *libre*, et celui de la *responsabilité*, qui suppose et cette volonté libre et la reconnaissance de normes communes et supérieures à la vie sociale pure et simple. — Ils analysent ensuite le concept d'*anormalité*, dans ses rapports avec celui de *dégénérescence*. Ils déterminent toutes les formes de la dégénérescence, depuis la folie jusqu'aux simples tendances, comme les phobies; et ils concluent que l'anormalité éthico-juridique se distingue de la dégénérescence physio-psychologique par la possession de soi, l'autoconscience, la présence d'une réelle volonté. — C'est en effet la *volonté libre* qui est la source de la criminalité, lorsque celle-ci offre un caractère juridique et moral et les auteurs insistent, à ce sujet, sur l'erreur commise par ceux qui confondent avec de prétendues *maladies de la volonté* les maladies de la personnalité, et ne voient pas que, dans ces affections précisément, le caractère essentiel du vouloir, qui est le pouvoir d'*inhibition*, est absent. *Volonté* et volonté *libre* sont expressions synonymes. Et il ne suffit pas de nier la liberté au nom de l'évolutionnisme, du déterminisme psychologique, et de la psychologie sociale; il faut encore expliquer la conception même que l'on écarte préjudiciellement. — La *responsabilité* est inconcevable si l'on rejette la notion de liberté. Les efforts des darwinistes, des sociologues, des criminalistes, n'arrivent pas, sans contradiction, à en maintenir le substitut (par exemple, à titre de force de résistance sociale). — Les auteurs, s'ils défendent ainsi l'autonomie morale et juridique, n'en admettent pas moins pour cela les données positives de la criminologie, de la sociologie, etc.; ils en tirent toute une méthode qui permet de restreindre le domaine de la responsabilité, et de déterminer celle-ci avec une sûreté plus grande, en scrutant les dispositions habituelles et le pouvoir d'initiative habituelle des sujets mis en cause, bref en étudiant chez eux, non quelques symptômes épars, mais la personnalité dans son ensemble. Et les applications de la psychiâtrie leur semblent, en particulier, très importantes, bien que relativement négligées

jusqu'à présent en Italie (sinon en France et en Allemagne), en ce qui regarde l'appréciation par le juge des dispositions des témoins, c'est-à-dire (en somme) des *anomalies de leur initiative* (soit par défaut comme dans la suggestion, soit par excès, comme dans les résistances inexplicables).

L'ouvrage de MM. De Sarlo et Calo est écrit, non d'un point de vue *métaphysique* ou *religieux* (ils s'en défendent expressément), mais du point de vue de l'*axiologie* et aussi de l'expérience psychologique positive. Ils ne nient pas le moins du monde la légitimité des recherches pathologiques, ils ne repoussent pas la théorie des criminels nés, ils ne rejettent pas les thèses des sociologues; ils se bornent à distinguer du domaine pathologique de l'irresponsabilité le domaine de l'anormalité consciente où la responsabilité morale et juridique, donc la conscience et le droit, gardent une signification. Celui des auteurs cités par eux, de qui le point de vue offre peut-être le plus d'affinités avec le leur, est M. Saloilles. Leur thèse propre se résume assez bien dans leur définition de la liberté (p. 87) : « La liberté consiste à faire et, surtout, à se faire : elle ne peut être que la propriété de quelque chose qui est, mais qui peut être toujours quelque chose de plus, qui se dépasse et en un certain sens se crée ou se recrée continuellement soi-même. »

J. SEGOND.

III. — Sociologie.

Alf. Fouillée. — LA DÉMOCRATIE POLITIQUE ET SOCIALE EN FRANCE, 1 vol. 223 p., F. Alcan, 1910.

Le nouveau volume de M. Fouillée constitue moins un livre qu'un recueil d'études indépendantes; mais ces études, faciles et alertes, pleines de bon sens et pleines de vie, sont toutes inspirées par une idée maîtresse, que M. F. avait utilisée déjà dans des ouvrages antérieurs. La société, pour lui, est un *organisme contractuel*, c'est-à-dire qu'elle participe en quelque sorte à une double nature, qu'elle est, d'une part, un produit spontané de la vie, soumise comme telle à des conditions d'existence fatales et irréfléchies; mais qu'elle est aussi, d'autre part, une association humaine, où les motifs conscients et volontaires jouent un rôle, et doivent même prendre une place sans cesse croissante; dont les conditions de prospérité, reconnues par la science, de plus en plus coordonnées, rationalisées et consenties, doivent devenir de plus en plus aussi les articles du contrat social, les règles de la justice sociale. Ainsi l'on se trompe à la fois, soit que, comme les purs empiristes en politique et les traditionalistes, on ne veuille voir dans la société qu'un organisme, étranger à toute préoccupation de raison ou de justice; soit que, comme les utopistes

individualistes, on prétende n'y voir qu'un équilibre tout conventionnel d'intérêts. C'est donc à la lumière de principes philosophiques que M. F. essaye d'éclaircir les questions politiques. On regrette seulement qu'il n'en poursuive pas toujours assez avant l'application, qu'il ne s'attache pas à montrer, en chaque cas particulier, la juste part qu'il convient de faire et à l'idée d'organisme et à l'idée de contrat : ce dosage si délicat ne devrait pas être opéré lui-même empiriquement, semble-t-il, et au nom des appréciations du sens commun, mais en vertu de quelque principe.

Le premier livre traite des *Erreurs de la démocratie individualiste*. M. F. y souligne avec énergie quelques-uns des vices les plus apparents de notre régime politique; mais, s'il reproche à l'individualisme démocratique de « donner le pouvoir au plus grand nombre comme tel » (p. 15), il n'en conclut pas à une condamnation du suffrage universel ni de l'idée même de démocratie : il insiste au contraire sur ses « avantages », il y voit la vraie tradition française; il montre que « la seule *idée* qu'on vit sous une république ou sous une monarchie est déjà par elle-même une *force* qui tend à réaliser son propre objet » (p. 34). C'est, en somme, de la représentation proportionnelle qu'il attend l'amélioration de nos mœurs politiques; il voudrait, en outre, à côté des députés nommés par régions, des « députés nationaux » nommés par le pays tout entier, et représentant plus spécialement les intérêts généraux; enfin, il esquisse, trop rapidement à notre gré, une théorie nouvelle des deux chambres, d'après laquelle la Chambre des députés « répond au contrat social, au consentement des volontés libres et égales » (p. 39), tandis que le Sénat devrait répondre à « l'idée de valeurs organiques » : il devrait être, non pas une représentation professionnelle, où les hautes fonctions sociales seraient étouffées sous le nombre, mais au contraire une représentation des « grands organes sociaux », « des intérêts perpétuels et collectifs de la science, de la philosophie, des arts, de la morale, de la justice »,... etc. (p. 65); on ferait ainsi « une place aux institutions qu'on pourrait appeler qualitatives et organiques, à côté des institutions quantitatives » (p. 79); en d'autres termes, ce serait reconnaître « la nécessité d'une élite dans la démocratie ».

Le livre second est consacré à l'idée de patrie; avec un sentiment très réel des nécessités de fait que nous impose l'état de l'Europe et du monde, mais sans jamais y sacrifier son idéal de justice, c'est-à-dire de paix, l'auteur y montre l'égale erreur du nationalisme et de l'internationalisme. Il y a là de très nobles pages, et il faut savoir gré à M. F., dans une étude destinée surtout à dénoncer l'absurdité de l'anti-patriotisme, de maintenir que « le premier des devoirs, surtout dans une démocratie, est de travailler à la disparition de la guerre » (p. 101), et que, « pour le philosophe, la conscience des peuples, sans recevoir une tâche de la providence, s'en donne une à elle-même. S'il n'y a pas de finalité transcendante, il y a finalité imma-

nente. Qu'est-ce que les grands peuples, comme les grands hommes? Ceux qui se sont crus et montrés à la hauteur d'une idée-force qu'aucun autre n'aurait pu concevoir ou réaliser » (p. 117).

Dans le livre III, consacré à l'enseignement, M. F. soutient hardiment cette thèse que l'Etat, ne pouvant espérer satisfaire l'intransigeance catholique, et à la condition de respecter la liberté de l'enseignement, doit aux parents dans ses écoles, non seulement la neutralité religieuse, mais la complète neutralité métaphysique : les dogmes de la religion naturelle, chers aux éclectiques, existence de Dieu, immortalité de l'âme, ne doivent pas avoir place dans les programmes d'enseignement primaire. La morale qu'on y professera, ne devant porter que sur des règles incontestées, sera donc exclusivement sociale.

La dernière partie, *la Démocratie sociale*, résume et complète le dernier livre de l'auteur sur le *Socialisme et la Sociologie réformiste*. M. F. y montre que la loi marxiste de la concentration des capitaux, sans être fausse tout à fait, ne représente qu'une partie des faits économiques; il établit l'erreur du libéralisme orthodoxe, la nécessité de l'intervention de l'Etat, la hausse progressive des salaires; et c'est dans la coopération qu'il met ses espérances : « l'avenir de la démocratie ne sera ni le salariat actuel, ni le fonctionnarisme d'État, ni le collectivisme... On aboutira plus tard, selon nous, à une organisation systématique et démocratique de l'industrie. Pour la préparer, il faut supprimer progressivement le salariat sans supprimer la propriété,... par l'association sous toutes ses formes » (p. 213).

Tout l'esprit de ces généreuses études se révèle dans les dernières phrases de l'*Introduction* : « Le naturalisme individualiste a fleuri surtout en Angleterre... Le naturalisme collectiviste... en Allemagne... C'est surtout en France que s'est développé l'idéalisme fondé sur la notion de justice sociale, qui exige le progrès simultané de l'individu et de l'Etat... Toutes les fois que la France se laisse dominer par des idées d'intérêt ou par des idées de force, de lutte pour la vie et d'expansion conquérante, de guerre entre nationalités et entre classes, elle sort de sa tradition, elle se fait anglaise ou allemande. Qu'elle appuie de plus en plus fortement ses institutions démocratiques sur l'idée de justice sociale, et elle se montrera fidèle à son propre esprit ». (p. 9-10).

D. Parodi.

Dr Gustave Le Bon. — La Psychologie politique et la Défense sociale. Paris, Flammarion, 1 vol. in-18, 1910, 379 p.

« L'analyse des divers éléments dont l'agrégat constitue une société » est-elle faite ? Dans ses précédents ouvrages, l'auteur a-t-il déterminé

les différents types sociaux qui ont entre eux des rapports constants, dont l'étude permet une politique rationnelle? Suffit-il de quelques idées sur la Foule, les meneurs socialistes, les tyrans syndicalistes, — quelque justes et intéressantes que soient ces vues — pour donner une base psychologique à un programme de défense sociale? Une réponse négative s'impose. Cependant, en dépit de l'imperfection de la psychologie politique, « il faut bien l'utiliser telle qu'elle est » (p. 3). Il s'ensuit qu'on ne peut qu'esquisser un programme d'action sociale et émettre plutôt des opinions personnelles que des vues scientifiques.

La répétition des formules et l'appel à l'imitation importent plus en politique que la discussion, l'argumentation logique (p. 11 et 133-141); nul n'en doute. « Sentiments et intelligence sont hétérogènes... La logique de l'intelligence n'a aucun rapport avec celle des sentiments... Ce n'est pas du rationnel, mais de l'irrationnel que les grands événements sont nés. » (P. 141.) Mais prenons-y garde : le rationnel, c'est la Science, et c'est grâce à la psychologie scientifique que l'auteur prétend formuler des théories politiques. Il critique la mentalité ouvrière, servile et interressée (p. 146), dominée par des dogmes (p. 149); il constate que « la faiblesse philosophique de ces dogmes ne saurait nuire à leur propagation » (p. 162), que l'évolution sociale se fait dans le sens de l'anarchie (p. 175), du collectivisme et du syndicalisme tendant à un « despotisme absolu » p. 176), « le besoin de tyrannie faisant partie de notre constitution psychologique » (p. 179). Mais tout cela n'est-il pas inévitable?

La faiblesse des gouvernants, l'illusion socialiste et syndicaliste, la déplorable éducation universitaire, voilà les trois grands maux auxquels il faut d'abord remédier. Il importe que les législateurs ne croient pas à la toute-puissance de la loi : quand une loi est contraire aux mœurs ou ne peut pas « entrer dans les mœurs », elle est néfaste (Voir p. 50-60 pour les diverses lois récemment votées en France et déclarées inapplicables).

De plus il faut que le rôle politique de la peur soit réduit à son minimum : « les parlementaires terrorisés par la menace immédiate des fantômes » (p. 69) doivent se ressaisir et s'assurer plus d'indépendance (p. 166 et 291). L'illusion socialiste pourrait être détruite « avec un peu plus d'intelligence » (p. 200) et par le contact avec les réalités, contact qui ruinerait la confiance absurde en une reconstruction sociale impossible (p. 195). L'illusion syndicaliste tient à l'ignorance des lois économiques (p. 211); elle ne peut aboutir qu'à engendrer l'anarchie. Mais « le syndicalisme est l'ennemi irréductible du collectivisme » (p. 224). Ils risquent fort de s'entre-détruire : leur conflit n'est qu' « un moyen naturel de réaliser les progrès ».

A côté des erreurs socialistes, syndicalistes, universitaires et gouvernementales, prend place l'erreur en matière de colonisation : les Français, ignorants de l'irréductibilité d'une civilisation à une autre, d'une tendance sociale à une autre, ont tenté « l'assimilation » des

barbares ou des sauvages, assimilation forcée (p. 241) qui avec les « procédés d'autocratie jacobine » en honneur dans la métropole, n'a pu que donner des mécomptes. L' « impénétrabilité des races » tient surtout à la trop grande complexité de la civilisation européenne par rapport aux autres (p. 271). Aussi faudrait-il renoncer à la colonisation quand on a sous la main tant de sources de fortune inexploitées (p. 280).

Presque tout en définitive est sujet à critiques amères; mais c'est l'*anarchie sociale*, avec ses conséquences; — et aussi la soif de domination qui engendre des persécutions, des haines violentes, — qu'il convient surtout d'incriminer. L'auteur effleure en passant la question de la criminalité (p. 301-314) et celle des luttes religieuses (p. 320-327) pour arriver à l'examen philosophique du « fatalisme moderne » et des moyens de s'en affranchir. C'est la psychologie politique qui permet de « combattre avec succès les fatalités qui entravent sans cesse la vie des peuples » (p. 351). Il faut pour l'admettre reconnaître que ces fatalités ne sont que des « forces » (p. 355) ou des obstacles artificiels. Ainsi toutes les difficultés signalées comme résultant de la nature de la foule, des meneurs, des civilisations, finissent par se résoudre en si peu de chose qu'il suffirait d'une bonne éducation pour tout améliorer (p. 355). « L'écroulement de la Société est proche » (p. 367); mais le salut est entre nos mains : « ce n'est pas la fatalité qui régit le monde, c'est la volonté » (p. 375).

Cette conclusion est digne d'un moraliste ou d'un métaphysicien; mais l'impression pessimiste laissée par les chapitres antérieurs, qui semblaient laisser apercevoir des causes naturelles, durables, presque inéluctables, pour les maux signalés, ne peut guère être dissipée aussi rapidement. Ou bien la psychologie des collectivités nous donne le pourquoi d'une évolution sociale aussi déplorable, et alors c'est par la base même du caractère collectif que l'amélioration doit commencer pour se poursuivre lentement à travers les siècles; — ou bien nous constatons des accidents évitables, peu en harmonie avec le caractère foncier des agrégats considérés, et alors l'optimisme de la fin est justifié : un Gouvernement hardi qui supprimerait la C. G. T et l'Université pour s'inspirer ensuite des données de la « psychologie politique » suffirait à tout régénérer.

G.-L. DUPRAT.

Edwin R.-A. Seligman. — L'INTERPRÉTATION ÉCONOMIQUE DE L'HISTOIRE. Paris, Rivière et Cie, 1911.

Ce livre se compose de deux parties : dans la première, l'auteur nous fait assister à la genèse et au développement de l'interprétation économique de l'histoire et nous montre tout particulièrement ce que cette théorie doit à Karl Marx et à l'école marxiste; dans la deuxième,

il soumet la théorie du matérialisme historique à une analyse critique et s'efforce à dégager, en le séparant de ses exagérations, le noyau de vérité qu'elle renferme. Nous négligerons ici la première partie, la plupart des faits qui y sont relatés étant connus de tout le monde. Nous ne dirons quelques mots que de la deuxième, vraiment intéressante, grâce aux nombreuses vues judicieuses et sensées que l'auteur y expose et développe.

M. Seligman a le grand mérite d'aborder la discussion de la théorie de l'interprétation économique de l'histoire sans aucun parti-pris, avec une impartialité à laquelle nous ne sommes pas habitués en cette matière. Le matérialisme historique n'a guère eu jusqu'ici que des défenseurs enthousiastes ou des détracteurs acharnés. Et ceci s'explique facilement, si l'on songe que c'est à Karl Marx que nous en devons le développement le plus complet et l'élaboration la plus approfondie. Sans peut-être le vouloir, il marqua ainsi cette conception d'une empreinte qui devait influer sur toute sa destinée ultérieure, car, par une association d'idées facile à concevoir, on ne tarda pas à confondre le matérialisme historique avec le socialisme ou, tout au moins, à considérer celui-là comme la base, comme la prémisse nécessaire de celui-ci; de sorte que, au lieu de discuter la théorie en elle-même, abstraction faite de ses conséquences possibles, on l'attaquait ou la défendait, selon qu'on était adversaire ou partisan du socialisme, croyant ainsi ébranler ou consolider ce dernier.

M. Seligman n'a pas de peine à montrer que rien ne justifie une pareille conclusion, que ce n'est pas en socialiste, mais en philosophe de l'histoire, et tout à fait incidemment, que Marx a conçu et formulé sa théorie du matérialisme historique, et que l'interprétation économique de l'histoire est parfaitement compatible avec n'importe quelle autre vue sur l'avenir des sociétés humaines.

Le terrain ainsi déblayé, la discussion du matérialisme historique n'offre plus aucune difficulté; débarrassés du préjugé socialiste ou anti-socialiste, nous pouvons en entreprendre la critique avec le calme et l'objectivité qu'exige toute controverse scientifique.

Que reproche-t-on au matérialisme historique? D'être une théorie fataliste, opposée à la doctrine du libre arbitre et méconnaissant l'importance des grands hommes dans l'histoire; de reposer sur l'affirmation qu'il existe des « lois historiques »; de négliger l'action des forces morales et intellectuelles dans l'histoire. En examinant ces objections, et dans l'état d'esprit que nous venons de caractériser, on ne tarde pas à constater que chacune d'elles repose sur un malentendu. Qu'est-ce que le libre arbitre? C'est la liberté de faire ou de ne pas faire, de faire ceci ou cela, à volonté. Mais qui ne saisit le caractère purement formel, abstrait, d'une pareille liberté? L'expérience de tous les jours ne nous enseigne-elle pas que notre activité n'est efficace et féconde, que notre inactivité elle-même n'a de raison d'être que dans la mesure où nous nous conformons aussi bien à notre

constitution individuelle qu'aux conditions sociales dans lesquelles nous vivons? Nous sommes soumis, dans tous les actes de notre vie privée et publique, aussi bien au déterminisme individuel biologique qu'au déterminisme social. Mais cette affirmation n'implique pas le fatalisme : celui-ci condamne toute activité, tandis que le déterminisme la favorise et l'encourage, puisque, tout en l'enfermant dans le cadre fourni par les propriétés individuelles et le milieu social, il proclame que rien ne se fait sans l'intervention active des hommes. Et ceci est vrai aussi bien de l'activité de l'homme moyen que de celle de l'homme de génie. Celui-ci voit plus loin que celui-là, tire des faits des conclusions plus vastes, plus éloignées et plus hardies, mais il n'est compris et suivi que dans la mesure où il tient compte de la réalité existante et prend un point d'appui sur elle pour s'élancer dans l'avenir. Les génies incompris ne sont pas des génies, mais des rêveurs ou des utopistes.

Peut-on, en deuxième lieu, admettre l'existence de « lois historiques »? Rien ne s'y oppose en principe, dès l'instant où l'on admet le déterminisme historique. Ces lois sont peut-être plus difficiles à découvrir que les lois naturelles, en raison de la complexité plus grande des phénomènes historiques. Mais ces derniers ne peuvent échapper au principe de la causalité, sans quoi la vie historique ne serait qu'une simple succession chaotique de faits, sans lien et sans rapports entre eux. Dire que l'activité humaine dépend des conditions sociales, c'est déjà énoncer une loi historique.

Mais si le matérialisme historique n'est pas une théorie fataliste, il ne nie pas davantage l'action des forces morales et intellectuelles. Il affirme seulement que les notions qui expriment aujourd'hui des valeurs morales, ont exprimé primitivement des utilités, utilités individuelles et surtout sociales, engendrées par le besoin de conservation et par les conditions du milieu. Ces notions ont fini par s'affranchir de la cause qui leur a donné naissance, par acquérir une certaine autonomie, et, comme l'homme n'est pas seulement déterminé par le milieu, mais réagit encore sur lui, en le transformant et en le récréant à chaque instant, il le fait précisément en accordant dans son activité une certaine place aux forces morales et intellectuelles. Le matérialisme historique, loin de négliger l'action de ces forces, prétend seulement qu'elle ne peut s'exercer que dans les limites tracées par le milieu social.

Le matérialisme historique n'est donc au fond qu'une théorie du déterminisme social. Mais si, de tous les facteurs sociaux, il attribue une influence prédominante au facteur économique, il n'entend pas proclamer par là un postulat absolu, universel. Il se borne à tenir compte de la réalité historique qui montre, en effet, que les besoins, les intérêts et les luttes économiques ont été jusqu'ici le stimulant le plus puissant, la cause la plus générale de l'activité humaine. Il admet parfaitement que ce n'est pas là une loi inéluctable et que l'homme,

affranchi des besoins économiques, pourra un jour accorder dans son activité la première place aux forces spirituelles.

Dr S. JANKELEVITCH.

G. del Vecchio. — IL FENOMENO DELLA GUERRA E L'IDEA DELLA PACE. Sassari, 1909.

La question de la guerre et de la paix est une de celles qui tourmentent le plus notre époque, parce que dans aucun autre ordre de phénomènes sociaux on ne constate un conflit aussi flagrant, aussi douloureux entre les désirs et les aspirations, d'un côté, et la réalité, de l'autre. Les partisans résolus de la guerre se font de plus en plus rares de nos jours, au point de ne plus être représentés que par quelques individualités isolées dont la voix se perd, étouffée par le chœur formidable des multitudes qui chantent des louanges à la paix; et, pourtant, à aucune époque les préparatifs de guerre n'ont été poussés aussi activement, aussi fébrilement qu'aujourd'hui, jamais ces préparatifs n'ont été aussi coûteux, aussi ruineux même, n'ont provoqué chez les peuples une hâte aussi nerveuse à se surpasser les uns les autres. Et, contradiction suprême, l'idée de la paix fait à tel point partie de la mentalité contemporaine que ceux-là mêmes qui préparent la guerre, qui président au perfectionnement et au développement des armements s'attachent à faire croire, et y croient peut-être eux-mêmes, qu'ils ne le font qu'afin de mieux assurer la paix.

La paix par la guerre! Quelle ironie dans l'association de ces deux mots! Quelle opposition dans les termes! Mais ironie et opposition apparentes seulement. Si l'on veut, en effet, se former un jugement rationnel sur cette question de la guerre et de la paix, on doit se dépouiller de tout parti pris, s'affranchir des opinions du jour, des influences du milieu dans lequel on vit, s'attacher sincèrement à regarder au-delà des apparences et renoncer à toute formule absolue. C'est dans cet état d'esprit, qu'après tant d'autres M. del Vecchio aborde à son tour le problème qui nous intéresse. Dans un opuscule qui en dit plus long que des dissertations volumineuses où les arguments sont souvent remplacés par des lieux communs de réunions publiques, il réussit à mettre les choses au point et aboutit à des conclusions susceptibles de satisfaire ceux qui envisagent ce problème du point de vue philosophique.

La guerre est un phénomène social; c'est ce qu'oublient aujourd'hui facilement ceux qui, non contents de condamner la guerre dans le présent et dans l'avenir, étendent leur condamnation au passé et, par une interprétation singulière de l'histoire, déclarent que la guerre a toujours été une manifestation de barbarie, de cruauté, un moyen de

satisfaire l'ambition de quelques individualités, leur goût de rapine, leur amour de gloire et de domination. Autant condamner l'histoire tout entière du passé. Y a-t-il eu des guerres inutiles? C'est possible. Mais il est, en revanche, certain que, dans plus d'un cas, la guerre a été, pour un groupe donné, le seul moyen de garantir son existence, de donner à cette existence une base solide, de conquérir ou d'affirmer son indépendance, de se créer une atmosphère favorable pour le travail pacifique, les œuvres de civilisation. Les guerres du passé ont eu des causes nombreuses et variées, et M. del Vecchio en indique quelques-unes. Mais, quelles qu'aient pu être ces causes, ce serait fermer de parti-pris les yeux sur la vérité que de méconnaître la fonction historique de la plupart des guerres, sinon de toutes, de nier qu'elles ont été dans beaucoup de cas un puissant facteur de civilisation, une source féconde et un stimulant énergique de vertus sociales.

C'est là, pourrait-on dire, un jugement après coup, dépourvu de tout caractère de nécessité, car rien ne nous empêche de supposer qu'au lieu de favoriser le développement de la civilisation et l'épanouissement des vertus sociales, les guerres les ont au contraire entravés et retardés, et que sans la guerre nous serions peut-être, à l'heure actuelle, infiniment plus avancés que nous ne le sommes réellement sous tous les rapports. C'est possible, mais on ne doit pas oublier que chaque époque à ses nécessités historiques qui ne s'accordent pas toujours avec les nécessités logiques. Vouloir reconstruire l'histoire d'après les seules données de la raison pure, c'est se livrer à un jeu stérile, c'est oublier que les idées dont nous nous enorgueillissons le plus ne sont elles-mêmes que le produit de nouvelles conditions historiques.

Ces nouvelles conditions historiques, d'où est sortie l'idée de la paix, sont constituées par la formation et la consolidation des grands États et par le développement des relations internationales. Il en résulte une double solidarité, solidarité entre citoyens d'un même État, solidarité entre différentes nations civilisées. Cette solidarité est basée sur une communauté d'intérêts qui rend de plus en plus rares les causes de frottement, les occasions de conflits, les prétextes de guerres. Les périodes de paix sont devenues de plus en plus longues. Aussi semblerait-il qu'il ne reste plus qu'une chose à faire : consolider l'état de choses actuel, de façon à rendre la paix indéfinie et perpétuelle. Et, pour obtenir ce résultat, le moyen le plus efficace serait le désarmement général. Ainsi raisonnent les âmes généreuses qui ne suivent que la logique de leurs sentiments et prennent volontiers leurs désirs pour des réalités. Pour les pacifistes, la paix est l'idéal suprême, le bien par excellence. Mais la paix comme telle, considérée en elle-même, est un fait moralement indifférent et ne peut être convertie en idéal. Pour que la paix revête un caractère vraiment moral et soit digne de devenir l'objet de nos aspirations et le but de notre activité, il faut

qu'elle reçoive une base juridique, qu'elle soit fondée sur le droit, sur la reconnaissance de tous les droits, du plus petit au plus grand, de celui de l'individu isolé et des communautés les plus restreintes à celui des plus vastes nations existantes. C'est précisément cette base qui manque encore à la paix telle que nous la connaissons aujourd'hui. Ou, plutôt, nous avons *une* paix, mais nous n'avons pas encore *la* paix. Quand on parle de paix perpétuelle, on fait allusion, non à sa durée dans le temps, mais précisément à sa consistance juridique. Une paix dépourvue de caractère juridique, quelle qu'en soit la durée, ne sera qu'une paix précaire, pleine de menaces de guerre. Et c'est un bien, car sans cela nous serions tentés de nous endormir dans une demi-inquiétude, oubliant volontiers qu'il y a encore quelque part autour de nous des droits à venger, des injustices à réparer, des individus et des nations à délivrer de la servitude et de l'oppression. L'idéal de la paix est sacré, mais à la condition qu'il se confonde avec celui de la justice. Tant qu'il n'en sera pas ainsi, on aura beau déclamer contre la guerre, on ne pourrra rien contre la réalité des faits. Ce n'est pas en désarmant qu'on abolira la guerre, mais en travaillant à élargir et à consolider le règne de la justice.

Dr S. Jankelewitch.

IV. — Histoire de la philosophie.

Péladan. — La philosophie de Léonard de Vinci, d'après ses manuscrits. Paris, F. Alcan, 1910.

Voici un livre original, rafraichissant. Il ne sent pas la thèse pour le doctorat, ce qui n'est point un mince mérite, et, quoiqu'on y puisse reprendre certaines négligences de détail, la pensée en demeure claire et franche. Comment donc? un auteur qui n'adore pas platement la Réforme et la Révolution, qui défend la papauté des Médicis contre Luther, qui se réclame des humanistes et du génie latin! Non pas, certes, qu'il ait cherché le facile succès qui consiste à prendre le contre-pied des opinions en faveur : on devine ici une conviction, et cette conviction est parfaitement raisonnée, solidement appuyée. La première partie de l'ouvrage est destinée à la faire valoir. L'auteur revient d'ailleurs sur ce point à plusieurs fois. « Luther, nous dira-t-il en sa conclusion (et c'est une opinion que je partage dès longtemps), incarne inconsciemment le génie allemand;... Mais son œuvre politique n'a aucun rapport avec la religion et la philosophie, malgré que le mouvement ethnique du protestantisme ait pris la forme de la religion et en conserve le masque. La prétendue Réforme, philosophiquement, n'est qu'une vanité; j'espère l'avoir prouvé. »

Dans la seconde partie, M. Péladan nous montre en Léonard l'apôtre

de la méthode expérimentale, le premier, en quelque façon, des penseurs modernes. Quelle distance, écrit-il, de l'attitude si haute, si éclairée du Vinci, à celle de tant de savants de notre temps! S'il voit en lui « le plus caractérisé des libres penseurs », il ajoute : « Cette désignation, singulièrement avilie, désigne aujourd'hui une espèce de fanatiques insupportables et vains, et quelque chose de plus bas, puisque cette désignation, qui ne devient légitime que par l'œuvre et l'étude, sert à une foule et à la politique ». « En voyant le mot « égalité », écrit-il aussi, sur les actes collectifs et les monuments, son esprit de savant se révolterait d'une si basse flatterie aux indignes, d'une affirmation si parfaitement stupide, au point de vue expérimental. » Ou encore : « Le rationalisme, plus coupable que l'Église, s'efforce de se substituer à la croyance et de fonder une religion d'État avec l'appui de Constantins d'une heure, etc. » J'applaudis de tout cœur à ces paroles, et les propres pensées de M. Péladan ne sont pas celles, en ces pages, qui m'intéressent le moins.

Dieu, l'âme, la vie future, se prouveraient, selon lui, par l'identité d'aspirations et de croyances que nous montre l'homme, partout et toujours. Croyants, logiciens, savants, tels sont les « descendants du « Noé allégorique » qui se partagent le monde intellectuel et se le disputent avec des fortunes diverses. « L'homme accompli, dit-il, sera demain un croyant dans les choses divines, un logicien en matière humaine et un expérimentateur dans le domaine naturel : ainsi les trois séries mentales trouveront leur unité. » Unité que le génie du Vinci lui semble avoir déjà réalisée.

La troisième partie de l'ouvrage n'est pas aussi nette que je l'aurais désiré. Un intérêt particulier s'y attache cependant. Il n'appartenait pas à M. Péladan d'exposer les vues scientifiques de Léonard comme l'a fait M. Duhem : son objet propre était de nous montrer le passage de l'expérience à la métaphysique, dans la pensée du maître, par le moyen des « analogies ». A ses yeux, l'universalité de Léonard se manifeste moins dans l'étendue de ses connaissances que « dans sa conception simultanée du monde qualitatif esthétique et du quantitatif ou expérimental ». Savant, il ne croit qu'à l'expérience; artiste, il suit la légende, qui exprime « l'âme des faits ». L'observation lui fournit des exemples, et l'analogie les étend. Sa méthode le conduit du visible à l'invisible, de la nature à la surnature, du corps à l'esprit, de ce monde à l'autre. « La nature, écrit-il, est pleine d'infinies raisons qui ne furent jamais dans l'expérience. » Mais, en même temps, il raille sans merci la magie et le spiritisme de son temps, il combat la superstition, dans le giron de l'Église et au dehors.

Terminons par cette citation : « Si extraordinaire que soit la disparité entre l'artiste au charme ineffable de nos musées et l'expérimentateur que révèlent les manuscrits, Léonard a senti plus fortement qu'aucun autre la puissance du mystère, non seulement parce qu'il en a mis le scintillement dans les yeux de ses figures, mais aussi parce

qu'il a refusé d'en accepter aucune explication en sa doctrine. » Inutilement on lui demanderait une pneumatologie. Il ne pousse l'investigation au delà de la certitude, que comme artiste.

L. Arréat.

Albert Lévi. — David-Frédéric Strauss. *La vie et l'œuvre.* Paris F. Alcan, 1910.

Il semblera douteux à bien des lecteurs que D.-Fr. Strauss ait les titres nécessaires pour figurer dans une collection des *grands philosophes.* Mais c'est le défaut inévitable des collections de ce genre, qu'aux penseurs de premier ordre, dont la liste est vite épuisée s'ajoutent bientôt des écrivains de moindre portée, plus attachants quelquefois à certains égards, je me hâte de le dire : et tel serait le cas de Strauss, dont je n'entends nullement contester les réels mérites, Je ne méconnais pas non plus la valeur de l'étude, si précise et intéressante, que lui consacre M. A. Lévi. Ce nouvel ouvrage, qui fait suite à son *Feuerbach*, offre pour nous cet attrait particulier, qu'il y évoque à la fois la figure de Renan, ce demi-disciple si différent de son maître d'outre-Rhin. On a marqué souvent les traits qui les distinguent et noté les causes du succès de l'une et de l'autre *Vie de Jésus.* Le meilleur de l'œuvre de Renan, de toute façon, n'est pas ce qu'il doit à Strauss. Il me souvient que j'éprouvai une véritable déception, en lisant la dernière partie de son livre : cette discussion sur les miracles me semblait, à moi ignorant, bien oiseuse et enfantine. C'est que ni la philologie, ni l'histoire, ni la critique en général, ne nous font pénétrer au cœur du phénomène religieux; elles n'en éclairent que les circonstances. La philosophie pure, qu'elle relève de Hegel ou de tout autre, ne nous fournit à son tour qu'une hypothèse, un cadre où le tableau s'ajuste comme il peut. Il importe de scruter enfin les formations psychologiques, si l'on veut comprendre mieux ces grands événements de l'âme humaine. De cela Renan, plus que Strauss, eut le juste sentiment. Prenons-les d'ailleurs tels qu'ils furent, tous ces hommes dont la voix est déjà morte; l'intérêt n'en est pas moindre pour nous d'étudier la formation de leur caractère et de leur intelligence, d'assister à l'éclosion de leur œuvre, de revivre les luttes qu'ils suscitèrent, de marquer les positions successives où leur esprit s'arrêta. C'est cela que M. A. Lévi a fait pour Strauss; ces *Vies de Jésus* ont bien vieilli, sans nul doute; mais tout livre est de son siècle et garde sa date.

L. Arréat.

Éduard Zeller. — Kleine Schriften, tome I, in-8° de vi-498 pp. Georg Reimer, Berlin, 1910.

Éduard Zeller s'est éteint le 19 mars 1908 à l'âge de quatre-vingt-quatorze ans. Rarement vie d'érudit fut plus laborieuse et plus féconde que la sienne. Son activité inlassable s'appliqua avec un zèle égal à l'histoire de la philosophie, aux problèmes de philosophie dogmatique et aux questions théologiques. Mais son principal titre de gloire est et restera sa Philosophie des grecs, qui est un chef-d'œuvre d'érudition pénétrante et d'exposition lumineuse, et qui fut la constante préoccupation de toute sa vie. Malgré l'autorité qu'il s'était acquise dès sa première apparition, il ne cessa pas de suivre avec une attention soutenue tous les travaux publiés sur le même sujet et de prendre en considération les moindres résultats capables de compléter ou de perfectionner telle ou telle partie de son œuvre. Il examina judicieusement les objections qu'on lui adressa, les réfuta au besoin mais toujours avec une impartialité et une courtoisie qu'on ne rencontre pas souvent dans les polémiques des professeurs allemands. Il représentait le modèle achevé de l'érudit : infatigable au travail, modéré mais ferme dans ses affirmations, probe et consciencieux. Certes, toutes les parties de son œuvre ne nous procurent pas le même degré de satisfaction. Pénétré qu'il était de l'esprit hégélien il systématisa à outrance et d'une manière parfois trop rigide la pensée si nuancée des grecs. Mais il montrait une perspicacité merveilleuse dans le rapprochement et l'interprétation des textes et savait en extraire ce qui était susceptible de constituer une formule générale. Les progrès de ses persévérantes recherches étaient manifestes dans chaque édition nouvelle.

Par la parole et par la plume il reprit, développa et discuta à fond une foule de questions importantes qui ne purent qu'être effleurées dans le grand ouvrage. Une partie de ces publications, qui étaient disséminées dans un grand nombre de périodiques philosophiques, philologiques et théologiques fut réunie en trois volumes par Zeller lui-même sous le titre de « Vorträge und Abhandlungen ».

La faiblesse de vue dont il souffrait à la fin de sa vie ne lui permettait pas de rassembler le reste. M. Otto Leuze, avec le concours de H. Diels et de K. Holl, s'est chargé de cette tâche. Il a réuni dans ce volume la plupart des écrits qui ont rapport à la Philosophie des grecs et à l'Histoire générale de la philosophie. Il est malaisé d'en résumer le contenu, étant donné que les recherches qui y sont poursuivies tournent pour la plupart autour d'infimes détails et que les résultats obtenus ne franchissent pas le domaine de la conjecture.

Il suffira de mentionner les titres de quelques-uns pour montrer quel grand intérêt ils présentent pourtant pour les intéressés. Sur les anachronismes dans les Dialogues de Platon. Aristote et Philolaus. Recherches sur le stoïcien Panétius. Contribution à l'histoire des ouvrages platoniciens et aristotéliciens. La doctrine d'Aristote sur

l'éternité de l'esprit. Sur Antisthènes de Rhodes. L'histoire de la philosophie, son but et ses méthodes. Des plus anciens témoignages sur l'histoire de Pythagore, etc.

M. SOLOVINE.

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE

GOURD. — *Philosophie de la religion.* In-8, Paris, F. Alcan.

M. NEESER. — *La religion dans les limites de la raison.* In-8, Saint-Blaise.

G. MILHAUD. — *Nouvelles études sur l'origine de la pensée scientifique.* In-8, Paris, F. Alcan.

TAULER. — *Œuvres complètes*, trad. Surias, t. I. In-8, Paris, Troton.

Dr BRIDOU. — *L'Éducation des sentiments.* In-12, Paris, Doin.

HARET. — *Mécanique sociale.* In-8, Paris, Gauthier-Villars.

MÉNARD. — *Analyse et critique des principes de psychologie de W. James.* In-8, Paris, F. Alcan.

Dr DROMARD. — *Essai sur la sincérité.* In-8, Paris, F. Alcan.

J. J. VAN BIERVLIET. — *Premiers éléments de pédagogie expérimentale.* In-8, Paris, F. Alcan.

J. DUBOIS. — *Le Problème pédagogique.* In-8, Paris, F. Alcan.

M. VERNES. — *Histoire sociale des religions.* In-8, Paris, Giard et Brière.

DELVAILLE. — *Essai sur l'histoire de l'idée de progrès.* In-8, Paris, F. Alcan.

WARNER FITE. — *Individualism.* In-12. London, Longmans.

HEYMANS. — *Die Psychologie der Frauen.* In-12, Stuttgart.

LASK. — *Die Logik der Philosophie.* In-8, Tubingue, Mohr (Siebeck).

ZELLER. — *Kleine Schriften*, t. II. In-8, Berlin, Reimer.

MENZER. — *Kants Lehre der Entwicklung in der Natur und Geschichte.* In-8, Berlin, Reimer.

SQUILLARE. — *Critica di Sociologia.* In-8, Palermo, Sandron.

BARRATONO. — *Psicologia sintetica.* In-8, Genova.

V. MERCANTE. — *Métodologia de la ensengnanza prima.* In-8, Buenos-Ayres, Cabaut.

Le propriétaire-gérant : FÉLIX ALCAN.

Coulommiers. — Imp. PAUL BRODARD.

LA NÉO-SOPHISTIQUE PRAGMATISTE[1]

Le pragmatisme est une appellation aussi vague que barbare. Un philosophe américain a compté dix-sept pragmatismes. Ce n'est pas assez. Il y a autant de pragmatismes que de pragmatistes; ce qui, d'ailleurs, n'est pas étonnant, puisque chacun, d'après les principes de la doctrine, a le droit de se faire sa vérité à son usage, comme la princesse palatine se faisait « son petit-religion ». Impossible de définir rigoureusement le pragmatisme. C'est, comme nous le verrons, un curieux amalgame de doctrines très différentes, empruntées à Héraclite, à Protagoras, à Hobbes, à Kant, à Stuart Mill, à Spencer, etc. On peut seulement dire, en considérant surtout les conséquences auxquelles il aboutit par toutes les voies, que le pragmatisme est la théorie qui dénie à l'intelligence un pouvoir de vraie *connaissance* objective, pour n'y voir qu'un instrument d'*action* utile et efficace en vue des diverses *fins humaines*.

En son ensemble, le pragmatisme est un cause-finalisme transporté dans la connaissance; mais ce cause-finalisme peut revêtir des formes diverses, selon qu'il caractérise la vérité par la finalité psychologique, dont l'objet est la satisfaction de la volonté et du sentiment, par la finalité épistémologique, dont l'objet est la connaissance; enfin par la finalité morale et religieuse dont l'objet est la satisfaction de notre tendance au bien universel et au bonheur complet. Nous devrons donc distinguer un pragmatisme psychologique, un pragmatisme épistémologique, enfin un pragmatisme moral et religieux, qui, chez la plupart, a provoqué les deux autres, simples moyens à son usage.

1. Extrait d'un volume où l'on étudie la nature, l'origine, la valeur théorique et pratique de la pensée, enfin les principales doctrines contemporaines, sous ce titre : *La Pensée et les nouvelles écoles anti-intellectualistes*. (Félix Alcan.)

I. — Le pragmatisme psychologique. Ses rapports avec la théorie des idées-forces.

Le mérite psychologique du pragmatisme contemporain, à nos yeux, c'est d'avoir insisté par tous les moyens (pas toujours les meilleurs) sur le caractère actif des idées et sur leur puissance de vérification. On ne s'étonnera donc pas si nous insistons d'abord sur les points communs entre le pragmatisme et la théorie des idées-forces, qui l'a précédé; nous n'en marquerons que mieux ensuite l'opposition finale des deux doctrines. En dehors de toute question de personnes, il importe de savoir ce qu'il y a de vrai dans l'idée même de « vérité » et dans l'interprétation que les pragmatistes en donnent. Dès 1872, une doctrine s'était produite, non ignorée en Amérique, qui montrait par de nombreux exemples que toute idée a une force pratique de réalisation. Selon cette doctrine, l'idée est efficace pour produire, *dans la mesure du possible* et selon les lois de la nature, la réalité de son objet; l'idée active confère à son objet une certaine *vérité* et une *valeur* en tant que, le concevant comme vrai et valable, elle en commence la réalisation, en vérifie la vérité relative, en fonde pratiquement, par son succès, la valeur partielle. Qu'on nous permette de le rappeler, puisque quelques-uns semblent ne plus s'en souvenir, dans la thèse sur *la Liberté et le Déterminisme* soutenue en 1872, on faisait voir que « l'*élan* par lequel je tends à persévérer dans une direction quelconque, à maintenir et à continuer mon action », ne diffère pas « de ce qu'on appelle l'*affirmation* ». « *Nous ne franchissons pas encore le subjectif* et, à ce point de vue, affirmer et agir avec la conscience de son acte sont la même chose. » La sensation [1] détermine et endigue pour ainsi dire le courant de la volonté, qui ne demandait qu'à s'épandre indéfiniment. Supposez un courant qui se voie lui-même marcher par une conscience permanente de son action, sorte de transparence intérieure, c'est la volonté devenue intelligence et croyance [2]. « La volonté ressemble à la force du courant et la croyance à sa vitesse. L'un engendre l'autre;

1. *La Liberté et le Déterminisme*, 1re édit., p. 150.
2. *La Liberté et le Déterminisme*, 1re édit., p. 447.

croire, au fond, c'est sentir sa puissance de vouloir et d'agir, c'est en faire à la fois l'*exertion* et l'*assertion* ». « Aussi « la croyance accompagne l'action et *précède* l'expérience extérieure[1]. » « Quand nous prononçons un jugement sur des choses qui ne dépendent pas de nous, plus est grande dans leur réalisation la part des causes extérieures; plus nous serons exposés aux échecs et aux erreurs de toutes sortes. Une proposition certaine est donc celle qui porte sur des choses que nous *pouvons* réaliser.... *Le soleil est chaud* exprimera une proposition certaine s'il dépend de moi de me mettre en présence du soleil et de déterminer occasionnellement l'impression de chaleur; mais, comme ici tout n'est pas déterminé par moi, la part de l'incertitude se montre.... *Si tout pouvait dépendre de moi, je tiendrais pour ainsi dire à ma disposition la vérité des choses avec leur réalité*[2]. » Mais, notre activité ne s'excerçant qu'en « concours » ou en « conflit » avec d'autres activités, la vérité ne dépend plus de nous seuls : elle exprime un rapport d'activités. Toute idée enveloppe une formule de ce rapport et peut, en le formulant, le faire passer à l'acte et même le modifier.

Si, dans le livre de M. Moore, *Pragmatism and his critics*, on veut bien lire le chapitre intitulé : « Comment les idées opèrent ». *How ideas work* (chapitre publié par *The Journal of philosophy*, nov. 1910), on reconnaîtra que le pragmatisme psychologique y est réduit à la théorie des idées-forces, que quelques pragmatistes ont citée, mais que la plupart passent sous silence. M. Moore, en effet, résumant MM. James, Dewey et Schiller, ramène les fondements du pragmatisme à ces propositions essentielles : — « La pensée a un caractère natif et constitutif. » — « Elle est une partie, parfaitement continue, de la réelle interaction des choses. » « Elle est un processus par lequel des choses produites dans le passé se recombinent ou agissent entre elles pour produire des choses nouvelles. » — « Les choses ne restent pas *après l'idée* comme elles étaient auparavant, mais l'idée marque le début d'une *nouvelle* connexion entre les choses, connexion qui, pour se produire ainsi par l'intermédiaire d'une idée, n'en est pas moins *réelle* ». « Pensez à une chose, ajoute M. Moore et, *presto*, elle devient quelque chose de

1. *Ibid.*, p. 149.
2. *Ibid.*, 152, 153. Le chapitre expose d'avance toute la psychologie du pragmatisme.

plus. » Mais ici commence l'exagération d'une doctrine vraie. De telles propositions ne s'appliquent qu'aux choses qui peuvent se modifier par l'action de notre pensée. Quand je pense à l'étoile du soir, j'aurai beau dire *presto*, l'étoile ne changera guère; si elle devient un objet de ma pensée, c'est *moi* qui deviens quelque chose de plus en la concevant, non pas elle. Quand Lamartine disait :

Rayon divin, es-tu l'aurore
Du jour qui ne doit pas finir?

son âme était modifiée, mais le rayon n'avait pas dévié de sa marche sereine.

Si le pragmatisme psychologique part du même principe que la théorie des idées-forces, une grande différence n'en subsiste pas moins entre les deux doctrines. Quand on pose la force efficace des idées, on se place au point de vue vraiment scientifique de la *causalité*; on constate la puissance qu'ont les idées et états de conscience pour causer des effets. Si, après cela, ces effets sont utiles ou bons, le principe de finalité pourra intervenir à son heure; mais la finalité sera subordonnée à une relation supérieure, celle de concordance causale entre la pensée et les choses d'expérience, celle de *vérité*. Nous avons fait voir, dans *la Liberté et le Déterminisme*, que la vérité expérimentale est elle-même un cas de *causalité réciproque* dégagé de la mutuelle action des objets sur nous et de nous-mêmes sur les objets [1]. Fidèle à notre première doctrine, nous avons répété plus tard, dans la *Psychologie des idées-forces*, qu'il faut considérer les idées par leur côté dynamique, non pas seulement statique. « La portée pratique se ramenant à un système d'actions et de mouvements, on peut dire que c'est le rapport au mouvement, la *force* plus ou moins intensive et *effective*, qui fait (au point de vue psychologique) le caractère plus ou moins *objectif* d'un état de conscience, la *vivante vérité* d'un jugement [2]. » M. W. James a dit plus tard qu'il faut envisager les « possibilités

1. Voir, dans la 1re édition de *la Liberté et le Déterminisme*, le paragraphe intitulé : *Nécessité de chercher si la volonté est le fond de l'intelligence, ou explication dynamique de l'intelligence*, etc., p. 141 et suiv.

2. *Psychologie des idées-forces. Force de l'appétition dans le jugement*, t. I, p. 333.

fonctionnelles des idées », c'est-à-dire leur efficacité fonctionnelle et dynamique, « au lieu de les prendre d'une manière inerte et statique »[1]. Mais M. William James va jusqu'à affirmer que l'efficacité fonctionnelle des idées en fait tout le « contenu *logique* ». Selon *la Liberté et le Déterminisme*, au contraire, les idées ne sont efficaces que si elles signifient *logiquement* et *expérimentalement* quelque chose, que si elles répondent à des liaisons exactes, soit entre les divers jugements, soit entre les choses d'expériences, soit entre nos jugements ou mouvements et les choses d'expérience. Il importe, croyons-nous, de ne pas renverser l'ordre des termes. Le pragmatisme psychologique enveloppe une contradiction intime. Il admet que l'intelligence n'est qu'un moyen d'action volontaire sur la nature. Mais on ne peut agir sur la nature et *pourvoir* ainsi à la satisfaction des sentiments de l'homme que si on peut *prévoir*; pourvoir et prévoir sont inséparables. L'intelligence, pour être un moyen d'action et de sentiment, doit donc être avant tout un moyen de connaissance et avoir une valeur de véracité. De là ce volontarisme intellectualiste que nous soutenons depuis quelque quarante ans[2].

II. — Le pragmatisme épistémologique.

Il va sans dire que, à nos yeux, le vrai n'est pas la conformité à je ne sais quelle « Vérité en soi »; c'est la conformité au réel, soit à des termes réels, soit à des rapports réels entre ces termes. Platon lui-même n'a pas fait de la vérité en soi une abstraction flottant dans les airs; il a conçu le vrai comme la « ressemblance » à ce qui *est*, bien plus comme la « participation » à ce qui *est*,

1. *Philosophical Review*, janvier 1908.

1. Un professeur et critique américain, le professeur Walter Everett, en rendant compte de la Morale des idées-forces, *Philosophical Review*, 1908, p. 314, n'a pas manqué de marquer l'analogie du pragmatisme, sur le domaine de la psychologie, avec la théorie antérieure des idées-forces. C'est ce qu'a fait aussi M. Lalande ici même dans son très intéressant article de janvier 1911. M. Walter Everett ajoute ailleurs, dans une pensée de justice à l'égard de la philosophie française : « Il me semble que la doctrine des idées-forces exprime l'essentielle vérité que devait développer le pragmatisme, en même temps qu'elle en évite les erreurs. » En tout cas, nous avons cru utile de prendre dans le débat une position nette.

enfin comme la « *fusion* » (μίξις) avec ce qui est. Les idées ne sont les-mêmes, pour Platon, que les fondements réels du multiple dans l'*unité* de l'*être* et de la *pensée*.

Mais, de ce que le vrai n'est pas « la conformité » au Vrai (naïveté que les pragmatistes prêtent aux autres et qui n'existe que dans leur esprit), il n'en résulte nullement que l'homme soit la mesure de la vérité et la fasse « devenir » en la concevant. Les pragmatistes auront beau tourner contre nous la vieille flèche des sceptiques, — je veux dire l'argument tiré de ce que nous n'atteignons pas des objets *en soi*, — cet argument ne prouve rien; il s'agit ici des objets *pour nous*, des objets que nous pouvons atteindre et percevoir, par exemple de la flamme qui va nous donner la sensation de brûlure si nous y mettons le doigt. Le chien lui-même, sans avoir besoin de raisonnements transcendants, n'est pas assez « brute » pour mettre sa patte dans le feu qui l'a une fois brûlé; il ne s'imagine pas que, s'il est *réel* que le feu le brûle, c'est pour son *besoin* et son *utilité*; il a le sentiment antipragmatiste de la corrélation des choses entre elles et avec son expérience propre.

Les pragmatistes répètent sans cesse : — Vous ne pouvez pas vous transporter dans les choses pour savoir si elles sont en corrélation avec vos idées. — Non; mais il y a en moi-même deux éléments bien distincts : mes appétitions et mes sensations, mon activité et ma passivité. Si je puis faire des mouvements selon ma volonté, je ne puis pas recevoir des sensations selon mon caprice. Le feu me causera *malgré moi* la sensation de brûlure. Je distingue dès le début ce dont je me vois cause et ce dont je ne me vois pas cause, mais dont je subis la causalité. Il peut donc fort bien y avoir une concordance *saisissable pour moi*, non pas entre les objets eux-mêmes (où je ne suis pas) et mes états de conscience propres, mais entre les effets des objets *en moi* et les idées que je me forme de ces effets en même temps que de leurs causes. Le juge qui interroge un témoin ne peut pas se transporter dans la conscience du témoin, mais il déploie tout son art à poser la question et il distingue de ses interrogations actives la réponse passivement reçue. Il en est de même quand nous interrogeons les faits, qui nous répondent par la sensation, non selon notre volonté, mais souvent contre notre volonté.

De ce que nos vérités sont ainsi relatives à des objets d'*expérience*, non à des choses en soi, il n'en résulte nullement que ces objets n'aient pas un rapport de causalité réciproque, selon des lois d'*identité* et de *raison suffisante* qui les rendent *intelligibles* pour toute intelligence et qui, par cela même, sont *vrais*, indépendamment de nos besoins ou de nos vouloirs; indépendamment même de l'acte par lequel nous les saisissons au sein du tout. Quand je *réalise* par mon activité un ensemble de plus en plus complexe de relations entre les objets et moi, quand j'entre ainsi dans une combinaison de plus en plus riche d'actions et de réactions où je joue mon rôle, quand je me fais pour ainsi dire satellite ou planète dans un mouvant système astronomique, j'ai du même coup une *conscience* également plus riche et plus complexe des relations où je suis entré et même des relations qui existaient avant moi, qui subsisteront après moi. C'est cette conscience qni est *science*. La vérité objective consiste dans la solidarité des relations dont j'ai conscience avec les relations qui existent. Même quand je fais partie intégrante du système, je puis encore considérer comme du dehors le système tout entier, y compris moi, et en objectiver ainsi les relations. A plus forte raison lorsque je m'élimine moi-même autant que possible, — par exemple dans le calcul du mouvement des astres, — je puis *objectiver* et juger *vrai*. Mais, de ce que la vérité porte sur des actions et des rapports d'actions, c'est-à-dire sur des réalités d'expérience qui se manifestent en *causant* des effets, il n'en résulte nullement que la vérité soit en elle-même une simple *utilité* pour l'action, un *but* d'action. Elle est un rapport d'harmonie entre une série d'actions causales et une autre; et l'action même de concevoir ce rapport est précisément ce qu'on appelle l'intellection. Confondre la causalité réciproque avec la finalité, l'acte de l'intelligence cherchant l'interaction des causes objectives avec l'acte de la volonté poursuivant des fins subjectives, c'est donc bien, comme nous l'avons dit, l'erreur fondamentale du pragmatisme. C'est aussi son point de bifurcation avec la doctrine des idées-forces : il s'en écarte au moment même où il s'en rapprochait le plus.

Non seulement le pragmatisme méconnaît l'accord nécessaire de notre pensée et de nos besoins mêmes avec les objets, mais il méconnaît l'accord nécessaire de notre pensée active avec *les autres*

pensées actives, qui n'est pas moins caractéristique du vrai[1]. Si les calculs d'un astronome aboutissent à prédire une occultation d'étoile qui se produit en effet ; si, de plus, ils sont d'accord avec tous les autres calculs de tous les autres astronomes, nous avons alors plusieurs pensées en une seule pensée, qui elle-même s'identifie avec son objet.

La pensée a sans doute, comme nous l'avons montré nous-même ailleurs[2], son *origine* dans la vie, sa *fonction primitive* dans la conservation et l'accroissement de la vie. Mais c'est une raison de plus pour qu'elle ait une valeur objective, car la vie est soumise à des conditions déterminées, qui lui sont imposées par la nature, non par notre vouloir. De plus, qu'est-ce qui nous prouve que la vie soit à elle-même *son but*, alors que la conscience et ses divers états n'auraient pas de valeur? On vit pour sentir, pour jouir, pour agir et, en conséquence, — dès que la vie devient plus haute, — pour penser et vouloir, penser universellement, vouloir universellement. Tout ce qu'on nous dira du caractère utile à la vie qu'offre la pensée ne lui enlèvera donc rien de sa valeur propre, qui a pour condition le concours avec la nature, la *vérité*[2]. De même, on aura beau faire voir que le concept est un « instrument » pour la vie ; on ne lui retirera pas pour cela sa portée cognitive. Le marteau est un instrument ; mais c'est à la condition que le fer et le bois aient des propriétés intrinsèques, une causalité permettant leur finalité. Le concept ne peut servir que s'il a un fond de vérité.

Vérité, répétez-vous, c'est utilité. Mais ne faut-il pas que cette utilité elle-même soit affirmée vraie? Et est-ce parce que cette dernière affirmation, à son tour, est utile, qu'elle est vraie? Nous voilà au rouet.

L'évidence et l'harmonie des idées sont sans doute une cause de « satisfaction » comme le répètent les pragmatistes, mais le premier des besoins de l'intelligence à satisfaire, c'est précisément qu'il y ait une réalité et des rapports vrais indépendamment de notre satisfaction. Le logicien qui raisonne bien est satisfait de son raisonnement, mais ce n'est pas parce qu'il est satisfait qu'il rai-

1. Voir sur ce point l'article de M. Lalande dans la *Revue philosophique* de janvier 1911. Toutefois, le caractère *social* du *vrai* nous paraît *dérivé* et non primitif.
2. Voir notre *Psychologie des idées-forces*.

sonne bien; les gens qui raisonnent mal sont encore plus satisfaits de leur sottise. Le pragmatiste est un La Rochefoucauld de l'intelligence, qui veut voir dans toute pensée l'amour-propre, comme l'auteur des *Maximes* le voyait au fond de tout sentiment et de tout acte, même de vertu. De là une perpétuelle confusion, celle du résultat qu'on n'a pas poursuivi, — plaisir ou intérêt, — avec le but qu'on poursuivait réellement, — la connaissance du réel.

Pour se rapprocher un peu plus de l'opinion générale, le pragmatisme finit par distinguer, parmi les sentiments agréables, une « impression » particulière, l'impression de « cohérence », dont il fait le criterium du vrai. Les connaissances qui « marchent bien », dit-on, nous procurent un *sentiment*, celui de la cohérence ou consistance : « cohérence entre l'idée présente et tout le reste de notre *équipement* mental, comprenant l'ordre entier de nos sensations, de nos intuitions de ressemblance et de différence, et tout notre *stock* de vérités préalablement acquises[1] ». Mais, répondons-nous, la cohérence ou consistance entre nos idées a beau produire une *impression* subjective qui l'accompagne, elle est elle-même une relation objective d'accord ou d'harmonie, saisie par l'intellect; elle est un ensemble de rapports logiques qui fait que : 1° il n'y a pas *contradiction* entre nos idées; 2° nos idées s'enchaînent de manière que la *raison* de l'une se trouve dans les autres. Le jugement du vrai est donc aussi loin du sentiment de l'*agréable* que du calcul de l'*utile*, à moins qu'il ne s'agisse de ce qui est utile pour penser rationnellement sans souci de l'utilité même et avec l'unique préoccupation de la vérité.

Après avoir ainsi identifié successivement la vérité avec le vouloir, avec l'objet utile ou commode du vouloir, avec le sentiment agréable, enfin avec l'impression de cohérence entre nos pensées, le pragmatisme, qui est l'art de fuir par toutes les tangentes, aboutit à identifier le vrai avec le *vérifié*. Il y a là, remarquons-le, un changement à vue où l'on passe tout d'un coup de la volonté subjective et du sentiment subjectif à l'expérience objective. « La vérité, dit M. W. James, *arrive* à une idée, *happens*; l'idée devient vraie, elle est *faite* vraie par les événements. La vérité est, en fait, un élément,

1. M. James, *Philosophical Review*, janvier 1908.

un processus, le processus par lequel elle se vérifie elle-même, sa vérification[1]. » Aucun de ces termes non définis, où se complaisent les pragmatistes, ne nous offre de signification précise et scientifique. Une idée est *faite vraie* par les événements; qu'est-ce à dire, sinon que nous reconnaissons, nous, la concordance au moins partielle de notre prévision avec les événements et que notre jugement se révèle ainsi exact par sa conformité aux sensations attendues? La vérification n'est pas la vérité; elle est la découverte toujours imparfaite et souvent provisoire de la réalité. M. William James, qui n'est pas ennemi des paradoxes, tant s'en faut, avait déjà dit autrefois : — Nous ne pleurons pas parce que nous sommes tristes, mais nous sommes tristes parce que nous pleurons [2]. Il nous dit maintenant : — Une proposition n'est pas vérifiée parce qu'elle était déjà vraie en tant que correspondant à des réalités indépendantes de nous, mais elle devient vraie parce que nous la vérifions. Pour tourner autour de son axe et autour du soleil, la terre a-t-elle donc attendu Copernic et Galilée? Est-ce la parole : *E pur si muove* qui a fait *arriver* la vérité, qui a fait *devenir vrai* le mouvement de la terre?

De plus, le pragmatisme a beau changer subitement de tactique; il ne parvient pas à rompre le cercle vicieux où il est enfermé. Comment savons-nous que la vérification est elle-même vraie? Est-ce par une vérification de la vérification? Comment savons-nous, quand nous expérimentons dans notre laboratoire, qu'une balle de plomb et une balle de sureau sont tombées avec la même vitesse approximative dans un tube où nous avions fait le vide? Comment ce fait de vérification est-il lui-même affirmé comme vrai? Les pragmatistes ne font qu'entasser d'innombrables pétitions de principe.

On peut d'ailleurs *vérifier* des relations de toutes sortes : les pragmatistes devraient donc nous dire d'abord ce qu'ils veulent vérifier, quand il s'agit, par exemple, de savoir, au moyen de l'analyse spectrale, s'il y a du fer ou du platine dans Sirius. Est-ce la relation de Sirius à notre *volonté*, à nos *besoins*, à notre *utilité*, à nos *sentiments*, à la cohérence de nos *idées*, ou n'est-ce pas sa nature chi-

1. *Pragmatism*, 144, 142.
2. Nous avons réfuté cette théorie dans la dernière partie de notre *Évolutionnisme des idées-forces*, 1890.

mique *intrinsèque*? Les raies fournies par le spectre sont sans doute des signes qui nous indiquent que, si nous pouvions nous transporter dans Sirius, nous y verrions et toucherions du fer réel; mais notre utilité et notre satisfaction, même *intellectuelle*, n'ont absolument rien à voir dans cette induction, fondée sur des relations constantes entre les raies *perçues* du spectre et les parcelles métalliques réellement contenues dans la flamme d'où le spectre émane.

Au reste, M. William James, sans se soucier de se contredire, finit par abandonner tout d'un coup son « équipement » pragmatiste et son « stock » de paradoxes, car il aboutit à dire, quoique en termes vagues, ce que tous les logiciens disent en termes clairs : « Les idées deviennent vraies autant qu'elles nous aident à entrer en relations satisfaisantes avec d'autres parties de notre expérience[1]. » On le voit, afin d'avoir réponse à tout, le pragmatisme met à son arc deux cordes, qu'il brouille sans cesse l'une avec l'autre. Tantôt la connaissance est pour lui un acte de volonté poursuivant ses fins et son agrément; tantôt elle est une « expérience présente, passée ou future ». Mais l'expérience est précisément l'*exclusion de la volonté et de ses fins* au profit de l'action des *objets* sur nous et indépendamment de nous. Quelque actifs que nous soyons pour notre part dans l'expérience même, par l'*attention* et par le choix de toutes les dispositions convenables, il y a un moment où il s'agit de recevoir la sensation des choses. L'astronome qui guette *volontairement* le passage d'une étoile derrière le fil ténu de son télescope n'a l'*expérience* que quand il a la sensation passive du passage. Ici, sa volonté n'est plus pour rien. Une théorie à la fois expérimentale et logique de la connaissance doit donc exclure ou rejeter sur un tout autre domaine la théorie volontariste et finaliste de la connaissance. M. William James, lui, les confond. De plus, qu'est-ce que les « relations *satisfaisantes* » dans lesquelles il fait consister la vérité? Ce mot imprécis s'applique à tout. Veut-il parler de relations qui fassent *concorder* une partie de l'expérience avec les autres parties de l'expérience? Ce seront alors des relations *logiques* en même temps que des relations de *fait*; et, de nouveau, les logiciens triompheront. De ce que le seul critérium d'une théorie

1. *Journal of philosophy*, 1908, p. 58.

relative à des faits est, pour tout le monde, sa « validation par l'expérience », M. James n'a donc nullement le droit de conclure qu'il faut jeter par-dessus bord « les canons de la logique ». — Sans la logique, sans ses règles et ses fameux canons, comment pourrions-nous prouver qu'une théorie est en effet « validée par l'expérience »?

Nous aboutissons ainsi au nouveau cercle vicieux où se débat le pragmatisme. La vérification présuppose elle-même des *lois* en vertu desquelles elle s'opère et qui sont indépendantes de l'opération, à plus forte raison indépendantes des mobiles et fins utiles de l'opération, de nos sentiments, de nos volontés. Comment puis-je *vérifier* que l'eau, dans certaines conditions, bout à cent degrés, sinon par des procédés et instruments qui impliquent déjà des lois sans nombre et des *prévisions de l'avenir* fondées sur ces lois? Qu'y a-t-il de plus *objectif* qu'une vérification, quand elle est vraiment scientifique? Mon *moi* et tous les *moi* en sont éliminés. Chaque vérification, malgré son apparence *pratique*, est essentiellement *théorique*, faite en vue d'une théorie et selon une théorie, conduite vers des lois à découvrir et selon des lois déjà formulées. Sous son masque purement empirique, elle est toute pénétrée de principes universels et nécessaires; d'autant plus qu'elle aboutit toujours à compter, à mesurer, à peser, c'est-à-dire à appliquer les mathématiques, donc la logique des nombres et de l'étendue, avec ses « canons ». La vérification, en dernière analyse, est une opération logique, où les sensations passives ne servent que de matière pour découvrir des rapports extérieurs et *constants*, qui dépassent les sensations de l'infini. Affirmer que *ce corps est dur* signifie qu'on éprouve et prévoit pour l'avenir la sensation de dureté au contact, que la qualité de dureté est constante en ce corps sous telles conditions. Mais alors, ajouterons-nous, nous ne faisons, en parlant, qu'énoncer des lois explicites ou implicites; nous sortons de notre moi dès que nous prononçons un mot ou le pensons : nous nageons en pleines *lois* et en plein déterminisme. Parler, c'est vouloir que les autres aient conscience de ce dont nous avons conscience; or, on ne peut avoir une commune conscience que selon de communes lois; *la volonté de conscience est donc volonté de la loi.*

Le pragmatisme suppose perpétuellement ce qui est en question; il se donne les lois, il se donne l'objectif, l'indépendant de

nous; puis il prétend le créer en vue de nos commodités ou de nos fins. Or, *le rapport même des objets à nos fins* implique des *lois* qui le légitiment et qui *ne sont pas dépendantes de nos fins.* La « commodité », qu'on met sans cesse en avant, a ses lois, l'utilité a ses lois; la commodité est une prévision que telle chose sera maniable dans l'avenir comme elle l'est dans le présent; l'utilité est la prévision d'une satisfaction; et toute prévision, encore un coup, est l'application de lois objectives. Le pragmatisme pivote donc sans cesse sur lui-même comme en un *vertigo* intellectuel. Il veut faire sortir la vérité de nos désirs et de leur satisfaction, et il ne voit pas qu'il n'y a de satisfaction possible que dans et par la vérité des lois psychologiques ou physiologiques, dont nos besoins mêmes ne sont que des effets; et ces lois sont affirmables, intelligibles, vraies en dehors de tous nos besoins. Le déterminisme enveloppe de ses mailles le pragmatiste, qui se leurre d'un prétendu « arbitraire », d'une prétendue « contingence », de prétendus actes de « libre arbitre », de prétendus « décrets de l'esprit ». Plus il se tourne et se retourne, plus il s'empêtre dans le réseau des lois logiques et des lois naturelles, nécessaires objets de sa pensée, nécessaires milieux de sa volonté. Dès qu'il ouvre la bouche pour parler, il parle selon des lois; ses « attitudes » ne sont intelligibles à autrui et à lui-même que selon des lois, en vertu des lois qu'elles impliquent. Le seul vrai pragmatiste serait un sourd-muet aveugle qui, pris de délire, agiterait d'une façon désordonnée ses bras et ses jambes sans savoir ce qu'il fait ni pourquoi il le fait; voilà l'*action pure* etdélivrée de toute pensée, de tout concept, voilà le « pragmatiste absolu ».

Nous venons de montrer qu'en se donnant comme un empirisme radical, le pragmatisme condamne lui-même son principe cause-finaliste, car l'expérience des causes n'a rien à voir avec la volonté des fins. Mais le pragmatisme se caractérise encore lui-même comme une philosophie de la durée par rapport à la philosophie de l'éternel. Pour employer les barbarismes où il se complaît, il se donne comme un « temporalisme » par opposition à « l'éternalisme » de Platon. En se renfermant ainsi dans le domaine du temps, il croit réduire la vérité elle-même à un devenir temporel. Mais c'est précisément sur le domaine du temps qu'il offre le flanc aux objections les plus décisives, sans qu'il soit besoin pour cela de faire appel aux « essences éternelles ».

III. — Le pragmatisme et l'idée de temps.

L'invincible argument contre les pragmatistes est celui que Platon, objet de leur dédain, avait déjà dirigé contre leurs ancêtres, les sophistes. Et cet argument n'implique aucun « éternalisme ». Si l'homme est la mesure du vrai, le passé a eu besoin pour exister et être vrai que l'homme le connût. Les phases de la lune ont eu besoin de l'homme pour réaliser dans le temps leurs relations mutuelles, et ces relations n'étaient pas vraies, c'est-à-dire *à la fois réelles et intelligibles*, donc *affirmables pour toute intelligence présente, passée ou future*, avant l'apparition de l'homme sur la terre.

M. James répond que nous ne pouvons pas vérifier directement le passé, par exemple, la mort de César. Dire que César est mort, c'est, selon lui, dire que cette proposition se trouve dans les livres d'histoire? Si on nous interroge à l'examen, nous nous attirerons une mauvaise note en répondant que César est vivant, et une mauvaise note n'est pas pragmatiste. — Fort bien; mais enfin, oui ou non, César est-il mort, et la *vérité* de sa mort dans le temps passé est-elle uniquement la *méthode* historique par laquelle on l'établit?

— Supposons, répondent les pragmatistes, un univers qui ne se compose que de la mort de César et, deux mille ans après, de mon idée de la mort de César; cette idée sera-t-elle vraie? — Assurément; je ne pourrai sans doute pas la vérifier, mais, malgré cette impossibilité, elle sera intrinsèquement vraie, en concordance avec ce qui eut lieu dans le temps. Elle serait même vraie quand je n'existerais pas. Un univers composé uniquement de la mort de César, sans aucun souvenir ultérieur de personne, serait un univers où il est vrai que César est mort, — vrai, c'est-à-dire *affirmable* pour toute intelligence, n'y eût-il de fait aucune intelligence pour l'affirmer, aucun candidat pour raconter le fait aux examens de l'Université Harvard.

M. James prétend qu'on explique tout pragmatiquement ou qu'on n'explique rien; nous croyons, au contraire, que le pragmatiste n'explique rien ou explique, comme tout le monde, par la méthode logique, expérimentale et, au besoin, historique. Chacun emploie cette méthode sans se préoccuper de savoir s'il est utile à nos fins que César soit mort; chacun ne se préoccupe que des

raisons logiques et empiriques qui attestent que César est mort. Le pragmatiste raisonne toujours *à côté*, comme Protagoras, son patron. Demandez-lui : Deux et deux font-ils quatre? Il répondra : — Si je disais le contraire, je serais refusé aux examens.

De même que les faits passés, les faits futurs échappent au criterium pragmatiste. Si la science est prophétique et, comme conséquence, peut servir à nos besoins, encore faut-il qu'elle soit capable d'abord de *prédire* et de *prévoir* l'avenir, chose qui n'a plus rapport ni à nos besoins, ni même à notre expérience purement actuelle. La prédiction ne se peut faire qu'en vertu de relations constantes qui, bien qu'applicables à des choses « temporelles » et passagères, ne dépendent pas des divers moments de la durée auxquels elles s'appliquent. La prédiction n'est *pratique* qu'à condition d'être d'abord *théoriquement vraie.*

Si le pragmatiste ne peut ni affirmer la vérité du passé, ni affirmer celle de l'avenir, est-il du moins maître du présent, comme il s'en flatte? Pas davantage. Il est réduit à la sensation qui passe et de laquelle il ne peut pas même affirmer qu'elle *est* et est *vraie.* De plus, il est seul avec lui-même dans une complète insolidarité avec autrui. Les autres hommes, les autres consciences lui échappent : il ne peut déclarer vraie leur existence que pour ses considérations propres. Or, ce n'est pas pour mon unique besoin ni pour mes fins personnelles que j'interprète les signes de douleur donnés par un ami malade et que je les traduis en termes de conscience analogues aux miens. Je n'ai pas l'expérience directe de la conscience d'autrui et, si j'affirme cette conscience, c'est par une immédiate déduction, à la fois logique et empirique, selon des lois différentes de mes fins et de mes états internes. Et il reste *vrai* que les autres consciences existent dans le temps, alors même que je ne les connais pas et n'en puis vérifier l'existence *temporelle.* M. James répond que, pour les connaître, j'aurai besoin d'accomplir dans le temps une foule d'actions, d' « acheminements ». Qui le nie? Mais ce n'est pas ma méthode de connaissance qui crée l'objet de ma connaissance, elle doit, tout au contraire, s'y soumettre docilement sans retour sur le *moi* et sur ses *fins*, par une recherche désintéressée des *causes* et de leur interaction. Avec son seul criterium, le pragmatiste serait muré dans le solipsisme; il n'en sort qu'avec le criterium logique et expérimental qui est celui de tout le monde.

L'homme agit et cause des effets; il se sent contrarié ou aidé dans son effort; il conçoit immédiatement d'autres causes pour les effets qui ne sont pas *ses* effets. En tout cela il n'y a aucune *finalité* proprement dite : c'est une représentation spontanée et concrète de la *causalité* efficiente, représentation qui se retrouve chez l'animal comme chez l'homme. Tout animal, en effet, distingue le pâtir et l'agir; tout animal réagit après avoir pâti et, en prenant conscience de sa passivité, se représente une activité *autre* que la sienne derrière les formes visibles qu'il perçoit[1]. Cette représentation est à coup sûr utile et nécessaire à la *vie*; aussi s'est-elle développée et organisée chez tous les animaux; mais c'est parce qu'en elle-même elle est d'abord vraie, c'est-à-dire en *concordance* avec des activités réellement existantes, tantôt hostiles, tantôt favorables à l'animal. En d'autres termes, nous concevons d'abord des causes, qui agissent dans le temps, et c'est ultérieurement que nous faisons servir la causalité à la finalité, toute cause pouvant, au besoin, devenir moyen, tout effet pouvant devenir fin. Un peu d' « analyse » ne serait pas de trop en ces questions, malgré le mépris que les pragmatistes professent pour l'analyse.

A l'argument tiré de la vérité du passé, du présent et du futur comme tels, indépendamment de notre idéation présente, certains pragmatistes répondent en invoquant la *loi de continuité* temporelle, qui fait que le passé est lié au présent, à l'avenir, et y subsiste. Il y a, disent-ils, du passé jusque dans le moment actuel qui nous semble indivisible; d'autre part, il y a du présent jusque dans ce qui nous semble passé et auquel nous pensons. Le passé agit encore présentement. Dès lors, les concepts des choses passées ou présentes ne peuvent se découper dans la nature autrement que par artifice. — Nous répondrons que les mouvements passés des astres, par l'*idée* que nous en avons aujourd'hui, introduisent sans doute du nouveau dans le monde et y produisent encore des effets; autrement dit, les connaissances astronomiques sont parmi les facteurs de l'évolution du réel : c'est la théorie même des idées-forces. Mais cette théorie ne prouve nullement que la réalité et la vérité des événements passés dépendent de la connaissance actuelle que nous en avons.

1. Voir encore sur ce point *la Liberté et le Déterminisme.*

Il faut que la connaissance des astres et de leurs relations passées soit d'abord *représentative* pour pouvoir être *opérative* subséquemment ou simultanément. L'idée de « César passant le Rubicon » agit encore aujourd'hui sur les esprits; donc, disent les pragmatistes, l'action de César se continue [1]. — Mais, répondrons-nous, il est donc vrai que cette action a d'abord existé avant de se continuer jusqu'à nous. Pour prendre un autre exemple, les idées de Pasteur sont encore aujourd'hui des forces opératives; elles dirigent les chefs actuels de l'Institut Pasteur, elles vivent dans leurs têtes; mais, en définitive, Pasteur a-t-il été enterré, et s'il l'a été, cette vérité est-elle indépendante de l'action que ses idées exercent présentement? De ce que les conséquences et effets d'un événement se continuent, il n'en résulte pas que l'événement soit continuel et ne puisse jamais être connu comme *passé*. Ce sera l'originalité des pragmatistes d'avoir inventé un nouveau sophisme du chauve. Les cheveux de l'homme chauve existent encore, puisqu'il en a l'idée et que cette idée *opère* pour l'inciter à faire sur son crâne des lotions régénératrices; donc le chauve n'est pas chauve. Nous craignons que cette interprétation de la doctrine des idées-forces ne paraisse abusive.

Outre la continuité universelle, qui permet de tout confondre, même le passé et le présent, sous prétexte qu'il y a des transitions insensibles de l'un à l'autre et une continuation de l'un dans l'autre, le pragmatisme invoque à l'appui de sa théorie la *mobilité universelle* dans le temps. Il prend d'ailleurs à ce sujet deux positions contradictoires. Tantôt, de ce que notre connaissance varie, il conclut que l'objet réel varie. C'est alors confondre avec la science l'objet de la science; c'est affirmer gratis un changement de la réalité en fonction des changements qui se produisent dans nos connaissances. Or, les progrès de la science en ce qui concerne la distance des étoiles n'ont, semble-t-il, ni ajouté ni retranché un millimètre à la distance d'Altaïr. Tantôt, au contraire de ce que les objets de notre connaissance varient, le pragmatisme conclut que notre connaissance doit être elle-même variable, mobile comme l'onde, en perpétuel devenir. Nouveau sophisme, qui, de plus, contredit le précédent. Si la réalité n'était que mobilité et

1. Voir M. Moore, *How ideas work* dans le *Journal of philosophy*, nov. 1910.

devenir, toute connaissance serait impossible, comme Platon l'a bien vu ; il n'y aurait pas plus de science que de vérité et même de réalité proprement dite. La connaissance porte donc sur ce qui, dans la mobilité même, n'est pas entièrement mobile ; philosophique, elle porte sur les termes ultimes ; scientifique, elle porte sur les rapports et les lois. Alors même que ces rapports seraient destinés à se modifier avec le temps, alors même qu'ils n'auraient qu'une fixité provisoire, ils seraient toujours objets de connaissance actuelle et d'ailleurs progressive ; bien plus, notre science rechercherait selon quelles lois et quels rapports les lois et rapports se modifient ; s'élevant au-dessus de l'écoulement universel, elle tâcherait de découvrir d'après quel rythme les flots poussent les flots et, changeant sans cesse de forme, vont se perdre les uns après les autres dans l'éternelle nuit.

Enfin le pragmatisme invoque en sa faveur un troisième principe, celui de la *relativité universelle* dans le temps ; d'où il s'efforce de conclure que tout est relatif *à nous* : *homo mensura omnium*. C'est interpréter à plein contre-sens le principe de la relativité. La propriété d'*un* objet est toujours relative parce qu'elle est la propriété de *deux* objets au moins. La propriété de la pesanteur, qui appartient à l'objet *or*, est relative à l'attraction, qui appartient à la terre en même temps qu'à l'or. La solubilité n'est pas la propriété du sel *seul*, mais du sel et de l'eau. C'est dire que toutes les propriétés sont des relations ; on peut même ajouter que ce sont des relations de causalité scientifique, qui supposent des conditionnants et des conditionnés. Pour qu'une propriété existe, il faut un objet qui conditionne un certain effet, un second objet où l'effet se produise et qui réagisse par rapport à l'action du premier. Mais ce caractère relatif de chaque propriété n'indique pas le moins du monde qu'elle soit uniquement relative *à nous*, à notre action sur les choses, ou même à l'action des choses sur nous. De notre action, — quoi qu'en pensent les pragmatistes, — le monde n'a cure ; l'or, les pierres, le sel, l'eau restent ce qu'ils sont indépendamment de nos faits et gestes. C'est nous qui dépendons de l'action des choses. Sans doute il y a aussi de notre part, dans la connaissance, une réaction ; mais, étant donnés trois termes, par exemple la pierre qui tombe, la terre sur laquelle elle tombe, mon œil qui la voit tomber, la connaissance est précisément l'effort

pour éliminer la part du troisième terme, mon œil, au profit du rapport des deux autres termes, pierre et terre. Cette élimination est parfaitement possible : que nous regardions ou ne regardions pas la pierre, elle tombera de la même façon, avec la même vitesse, parfois sur notre tête, tellement elle nous ignore. La relativité mutuelle des propriétés des objets est justement ce qui nous permet de les saisir d'une façon qui n'est plus relative à nous, à notre manière de sentir, encore moins à notre manière de vouloir. Le pragmatisme se bat contre lui-même. Il a beau se renfermer dans le domaine du temps, reprocher à Platon son « absolu », son « éternel », son « monde intelligible », la vérité intrinsèque des choses ne disparaît pas pour cela et ne passe pas tout entière dans notre esprit. De plus, au sein même de notre esprit, elle n'est pas saisie simplement par un acte de volonté ou par une impression de la sensibilité; elle est appréhendée par un acte *cognitif* de jugement; elle est, comme nous l'avons vu, la conformité du jugement à son objet, lequel est, non une chose en soi, mais le *réel*, autant que nous pouvons saisir le réel par sensation et conscience, c'est-à-dire par expérience.

Cette conformité n'est pas nécessairement, comme les pragmatistes l'en accusent, une irréalisable *copie* ou *répétition* de l'objet même; elle exprime un rapport ou un ensemble de rapports qui existent *dans* et *entre* les objets, non pas seulement dans notre pensée. L'accord du jugement avec l'objet est également différent du *parallélisme* vulgaire entre les états psychiques et les états physiques, parallélisme qu'avait déjà rejeté l'*Évolutionnisme des idées-forces*[1]. Nous avons remarqué tout à l'heure avec quelle spontanéité tout homme distingue ses idées et jugements, dus à son travail propre, de toutes les sensations passives qui en viennent sans qu'il les veuille; nos sensations, qui sont la voix des choses en nous, peuvent donc confirmer ou infirmer nos jugements sans

1. Dans ce dernier livre, en effet, on avait mis en lumière une relation *sui generis* de « concordance », non pas entre deux « aspects », ni entre deux séries de phénomènes « parallèles », mais entre une réalité de nature psychique et des phénomènes mécaniques qui en sont les manifestations extérieures. Les phénomènes mécaniques expriment le rapport de telle réalité avec les autres réalités agissant sur elle ou subissant son action. S'il n'y a pas parallélisme, il y a du moins, disions-nous, corrélation constante et déterminée, jamais cette contingence ni absence partielle de concordance que, plus tard, M. Bergson devait admettre.

qu'il soit besoin de faire appel à l'« éternalisme ». Le pragmatisme, selon ses habitudes illogiques, ne fait aucune distinction et brouille tout.

Est-ce à dire qu'il n'y ait rien de vrai dans le pragmatisme? — Non; mais, sur les livres de l'école on pourrait inscrire : *Vera, vetusta ; nova, falsa*; le vrai n'y est pas neuf et le neuf n'y est pas vrai. Chez les pragmatistes comme chez les nietzschéens, comme chez les partisans de la « nouvelle » philosophie des sciences, il y a de vrai tout ce qu'on avait dit avant eux. Il y a de vrai que notre connaissance n'est pas une impression passive, mais une action. Il y a de vrai que nos sentiments et désirs se mêlent à nos connaissances — et les *altèrent*. Il y a de vrai que nos idées agissent pour produire leurs objets dans la réalité, si bien qu'elles sont des débuts de mouvements, des forces enveloppant des actions possibles. Mais ces idées ne sont théoriquement vraies et pratiquement valables que quand elles ont avec le monde une correspondance telle : 1° qu'elles puissent nous faire *prévoir* les conséquences de nos actions sur l'extérieur ou les actions de l'extérieur sur nous ; 2° qu'elles nous permettent de *modifier* l'extérieur selon notre prévision. Et pourquoi disons-nous alors que nos idées sont vraies? C'est qu'elles sont, *pro tanto*, objectives, les objets n'étant pas notre création et l'action des objets étant différente de notre action propre. Vérité, c'est donc objectivité. Objectivité, c'est causalité mutuelle; causalité mutuelle, c'est intelligibilité; intelligibilité, c'est règne universel des principes d'identité et de raison suffisante, c'est universelle et profonde rationalité. Le pragmatisme le nie et ses négations sont fausses. Il n'y a de vrai dans le pragmatisme que ce qui n'est pas pragmatiste [1].

Ainsi éclate l'intime contradiction que le pragmatisme porte en soi, comme un « ennemi ». En vue de l'action et pour exciter l'action, il applique à tous les grands problèmes une méthode qui n'est que trop pragmatiste, c'est-à-dire utilitaire; il ne cherche point avec désintéressement la vérité, à laquelle il ne croit guère, mais il cherche la réussite. Et il ne réfléchit pas que, par cela même qu'il

1. Voir sur ce point les excellentes réflexions de M. D. Parodi dans *le Problème moral*. F. Alcan.

supprime l'idée de la vérité objective, loin d'être, comme il le voudrait, un excitateur de forces, il devient un paralysateur. Il veut que nous placions la valeur d'une croyance dans sa seule efficacité; mais, dès que nous l'y plaçons, cette efficacité même disparaît parce que nous cessons de croire. Il veut que nous fassions consister la vérité dans notre « satisfaction mentale », mais, dès que nous concevons le vrai comme un simple contentement de notre esprit, voilà ce contentement qui s'envole, tout comme s'évanouit le plaisir de faire le bien si nous ne voyons plus dans le bien même que la recherche de notre plaisir. D'ailleurs, si le pragmatisme place le vrai dans la satisfaction *immédiate*, il se réduit à mettre sur le même rang le savant qui trouve la vérité et l'ignorance qui dort dans son erreur; il est donc obligé de ne voir dans la satisfaction mentale causée par le vrai qu'une satisfaction *médiate*, soumise à des conditions préalables de « vérification », d' « ordre », de « cohérence » entre les idées et entre les raisons, de non-contradiction dans les jugements et dans les raisonnements, bref de logique appliquée à l'expérience. Si bien que, en dernière analyse, nous ne sommes satisfaits que quand nous ne sommes pas pragmatistes. Par là, le pragmatisme se détruit de ses propres mains : il prononce sa condamnation et se déclare faux au nom de son criterium de vérité.

IV. — Le pragmatisme dans la philosophie première et dans la religion.

De même que les pragmatistes cherchent dans la *pratique* la « plate-forme » de la science, pour parler le langage américain, de même ils y cherchent la plate-forme de la philosophie première. « *Toute la fonction* de la philosophie, nous disent-ils, doit être de trouver quelle différence définie se produira pour vous et pour moi, *à des instants définis de notre vie*, si cette formule du monde ou si cette autre formule du monde est vraie[1]. » Telle est la définition *pragmatiste* de la philosophie. Elle mêle le vrai au faux, et fait passer le faux à la faveur du vrai. Que les diverses idées théoriques qu'on se fait du monde et de la vie aient, simultané-

1. *Pragmatism*, p. 50.

ment ou consécutivement, des conséquences pratiques, que la prévision de ces conséquences influe sur nos recherches et puisse même, trop souvent, leur enlever leur caractère désintéressé, c'est ce que, pour notre part, nous avons toujours soutenu; mais, encore une fois, la « force » même des idées philosophiques présuppose que nous accordons à ces idées une valeur intrinsèque, qui consiste dans l'harmonie (nécessairement très imparfaite) de notre conception de l'existence avec la nature intime des choses. L'idée philosophique du monde, qui l'embrasse dans sa réalité totale et aussi dans son idéal à venir, enveloppe d'avance un programme possible de conduite pour modifier le monde existant: notre idée de l'univers, *une fois construite*, est une puissance capable d'influer sur notre destinée. Mais comment construire tout d'abord cette idée? Est-ce avec des notions purement pratiques, relatives à des « instants définis de notre vie », par exemple l'instant où nous allons mourir et où nous avons besoin d'espérer? Est-ce avec des considérations de pure utilité? Au delà de nos besoins, même les plus hauts, il faudra bien finir par se demander ce qu'est en lui-même le monde, s'il est matière, s'il est étendue, s'il est énergie, s'il est vie, s'il est esprit. Nous savons tous que nos désirs ne suffisent pas à créer objectivement les moyens de les satisfaire, sauf dans la mesure où leurs objets dépendent de nos volontés et surtout si leur objet est la perfection de notre volonté même. Quand donc il s'agira de savoir si le monde n'est qu'un mécanisme brut ou s'il est un vivant organisme, ce ne sont pas nos aspirations, même morales, qui pourront tout d'un coup changer ce qui est hors de nos prises, au delà des sphères, dans l'espace infini et dans le temps infini.

Par une dernière transformation du pragmatisme, l'*action*, principe de tout le système, qui était devenue d'abord *sentiment*, puis *expérience*, se révèle finalement comme *foi*, et foi *religieuse*. Le pragmatisme montre ainsi son idée de derrière la tête. Les apologistes des religions sont toujours à la piste de tout ce qui peut servir la grande cause; ils habillent leur apologétique selon la mode du jour; ils l'adaptent aux théories en vogue. Le pragmatisme leur a fourni une occasion unique de rajeunir des arguments usés. On disait autrefois : — La religion est utile au peuple; la religion est utile aux femmes et aux enfants; la religion est utile à tous : elle

nous console des maux de la terre, elle nous soutient dans la douleur, dans la maladie, dans la mort. On disait encore, avec Chateaubriand : La religion est belle, elle est poétique; les cathédrales sont des poèmes de pierre dont la sublimité élève l'âme au ciel, la musique des offices est majestueuse comme les rites qu'elle exprime, le *Stabat* est touchant, le *Dies iræ* est foudroyant. — On n'osait guère exprimer ouvertement la conclusion : donc le christianisme est *vrai*. On sentait bien que les mahométans auraient pu faire des réflexions analogues sur leurs mosquées, et les bouddhistes sur leurs pagodes; d'où il serait résulté que toutes les religions sont également vraies. Mais on concluait très pratiquement, avec Pascal : Allez à la messe, la foi vous viendra. Aujourd'hui, on reprend les mêmes procédés d'apologétique, mais on les érige en « théorie de la vérité ». La prétendue « doctrine de la connaissance » apparaît ainsi comme une doctrine de la croyance religieuse.

Puisque l'utilité est la mesure de la vérité, les croyances religieuses, disent les pragmatistes, sont aussi vraies et même plus vraies, étant plus utiles, que les croyances scientifiques. Pour ces disciples nouveaux de Pascal, prendre de l'eau bénite est aussi légitime que de prendre une balance pour déterminer le poids d'un corps. Si cela me réussit moralement de faire le signe de la croix, la vérité est aussi valable que si cela me réussit scientifiquement de déterminer le poids spécifique de l'eau, bénite ou non. L'analyse scienifique du sang et la numération de ses globules dépendent de postulats, conventions et hypothèses scientifiques qui réussissent pratiquement; donc la foi à la transmutation du vin en sang de Christ, si elle réussit à me moraliser, est aussi vraie que la théorie scientifique des hématies; nous pouvons même avoir de cette transmutation une « expérience religieuse ».

Par malheur, là où les apologistes de notre temps croient voir un moyen de prouver la morale et la religion, Nietzsche avait vu précisément, avec bien plus de vraisemblance, l'infaillible moyen de les détruire. Empiriste, sceptique, individualiste, admirateur et émule des sophistes, Nietzsche avait tout ce qu'il faut pour être pragmatiste; il le fut, mais, au lieu des *Variétés de l'expérience religieuse*, il écrivit l'*Antéchrist*. Au contraire, par delà l'Océan, les pragmatistes vont au temple. Chrétiens de bonne foi et de noble cœur,

mais peu conséquents, ils commencent par renier le « Verbe » et par fermer les yeux à cette lumière intelligible « qui éclaire tout homme venant en ce monde ».

Selon le pragmatisme, en effet, une assertion vraie n'étant qu'une assertion pratique, « une méthode d'action qui tient ses promesses », ce n'est pas une condition particulière aux idées religieuses, et qui puisse être invoquée contre elles, que de prouver leur valeur objective par leur efficacité. « La religion est sur le même pied que la science. »

Nous retrouvons là, semble-t-il, le paralogisme psychologique tiré de l'efficacité des idées. Il repose toujours sur la même confusion. Les idées scientifiques prouvent leur valeur par leur efficacité en ce sens qu'elles nous permettent de *vérifier* la concordance de nos conceptions et prévisions avec nos sensations, venues des choses réelles. La pierre de touche est donc en dehors de nous, de notre volonté, de notre désir, de notre sensation même en tant qu'ayant telle qualité *sui generis*. Au contraire, quand il s'agit des idées religieuses, l'objet est par essence invérifiable; les conséquences de ces idées *en nous* et leur efficacité sur notre disposition intérieure, si heureuses soient-elles, ne sont donc plus une preuve de la vérité objective de leur *contenu*. Dire que la science est sur le même pied que la religion, c'est identifier purement et simplement le subjectif et l'objectif, sans méthode, sans distinction des divers points de vue, sans autre argument que ce mot vague d'efficacité. La science, ajoute-t-on, nous donne le télégraphe, le téléphone, les machines à vapeur, les aéroplanes; la religion nous donne la paix du cœur, le courage, l'espérance; donc science et religion, étant de même efficace, sont de même certitude; bien plus, elles constituent toutes deux, au même titre, des *expériences*. L'expérience du sauvage, qui trouve dans ses fétiches l'espoir de vaincre et la force de combattre, est sur le même plan que l'expérience de l'astronome, qui contrôle l'efficacité de ses calculs par la perception de l'éclipse annoncée. Les sacrifices d'enfants à Moloch donnaient aux Carthaginois une confiance et un courage indomptable, gage de la victoire; aujourd'hui, l'islamisme a une puissance prodigieuse sur ses sectateurs : le *fatum mahumetanum* leur donne une fermeté à toute épreuve, une haute résignation devant la mort; les miracles de Mahomet transportent leurs âmes; le paradis de

Mahomet, avec ses houris, exalte leurs espérances. En conclure que Moloch, que Mahomet, ses miracles, son idée du destin et ses houris ont une valeur objective, c'est identifier deux genres d'efficacité tout contraires : l'une qui s'exerce sur des objets donnés; l'autre qui ne s'exerce que sur nous-mêmes et ne prouve absolument rien en dehors. Les idées religieuses les plus fausses sont efficaces, et le sont même parfois d'autant plus qu'elles sont plus fausses, plus à la portée du vulgaire.

Les pragmatistes nous répondront par un argument *ad hominem* : — N'avez-vous pas vous-même admis avant nous que l'efficacité de l'idée de liberté peut prouver, en une certaine mesure, la valeur de cette idée ? — Sans doute, mais il faut s'entendre. Si l'idée de ma liberté possible me confère un commencement de liberté réelle, c'est qu'elle ne porte pas sur un objet étranger à moi, mais bien sur moi-même et sur ma puissance par rapport à mes passions. L'idée de ma puissance personnelle et de ma maîtrise enveloppe ainsi, à un degré plus ou moins grand selon qu'elle est plus ou moins intense, une réelle puissance et une réelle maîtrise. Elle se *vérifie* elle-même par son action immanente, elle se montre possible et réelle en agissant; et comme son objet n'est pas différent d'elle-même, elle est une puissance en acte, une libération en voie de s'effectuer. Mais, dès qu'on sort de l'idée même et de son effet immédiat sur la conscience, il faut compter avec les choses du dehors et même avec les habitudes du dedans; l'idée que je puis sauter jusqu'à la lune ne me donnera nullement le pouvoir d'accomplir ce prodige. Le pragmatisme, lui, ne fait pas la moindre distinction entre ce qui dépend naturellement de l'idée et ce qui n'en dépend pas; il fait dériver de nous la vérité des choses. Telle une horloge qui prétendrait marquer l'heure vraie sans se régler sur la rotation de la terre.

Pareillement, l'idée de ma responsabilité tend à me rendre responsable et à m'enlever aux fatalités de la passion; l'idée du bien suprême, du bien persuasif, tend à prendre vie en moi. L'idée même de Dieu, qu'il existe ou non, tend à faire exister dans ma conscience et dans le monde quelque chose de divin. Mais de là à présenter cette idée comme vérifiée dans son objet, alors qu'elle n'est constatée que dans ses effets en moi, c'est compromettre les meilleures causes par une argumentation à la Gorgias.

Comme la foi est quelque peu suspecte aux philosophes, les pragmatistes ont imaginé de lui donner le nom de son contraire même : l'expérience. On l'appelle expérience *religieuse*, expérience *mystique*. En ces heureux pays que les mers séparent de la vieille Europe, il n'y a que de l'*expérience*, des *faits*, de la *pratique* et de la *pragmatique*. Donnons-en un exemple. Dans un article sur l'*Humanisme cosmique*, publié en février 1909 par le *Journal of Philosophy, Psychology and scientific methods* (je dis *scientific*), on nous apprend que le fond de l'existence cosmique est « la fonction sans contenu d'une impulsion universelle ». Et ce n'est pas là, selon l'auteur, une simple supposition; c'est un résultat de l'expérience. En effet, « la caractéristique persistante de la pure expérience mystique est son absence d'espace, de temps et de causalité, *spacelessness, timelessness, causelessness* ». Or, depuis quelques années, « l'auteur de ces pages a *expérimenté* dans cette région mystique (*has experimented in this mystic region*); mais il a été incapable de déterminer, par exemple, dans l'*expérience* du temps comme infini, une qualité quelconque qui le distingue de l'espace comme infini. L'expérience, dans les deux cas, est une expérience de parfaite *fluence* sans contenu idéationnel », « la fluence de l'universelle et éternelle qualité dans l'expérience de l'espace et du temps, *the perfect fluency of the universal and eternal quality in the experience of space and time* ». — Après cette expérience, bien plus, après cette expérimentation (*experimented*), qui pourrait encore douter ?

Ordinairement, au lieu de se perdre en ces spéculations dites expérimentales, la théologie du pragmatisme est plus terre à terre. Si je dis : « Dieu est bon », il ne s'agit pas, selon le nouveau système, d'examiner la valeur intrinsèque des idées de Dieu et de bonté, ainsi que le rapport logique entre ces idées; il s'agit de savoir si l'affirmation que « Dieu est bon » est utile. « Autre que cette signification pratique, les mots Dieu, franc arbitre, dessein, n'*en ont aucune*. » Un être parfait et éternel, infiniment puissant, intelligent et bon, « existe parce que j'ai besoin de son existence », et c'est ce besoin qui lui confère la vérité. — Pourtant, remarquerons-nous, Dieu ne peut m'être utile qu'en raison de la nature et des attributs que je lui prête par ma pensée; or, pour déterminer cette nature et ces attributs, pour examiner s'ils ont un sens, et quel sens, je ne puis employer la méthode des causes finales; je dois donc revenir

à l'analyse désintéressée des principes et des conséquences. Le pragmatisme, lui, veut substituer aux définitions d'idées des définitions tirées des effets pratiques pour l'homme. Par malheur cette méthode *détruit* du même coup ce qu'elle veut établir : si Dieu n'est défini que par l'utilité, même morale, qu'aurait son existence, pour nous, l'idée de Dieu est du même coup ruinée. C'est là, *propter religionem, religionis perdere causas.*

L'éminent pragmatiste auquel nous faisons allusion se montrait jadis conséquent avec sa doctrine quand il disait que les idées de matière et de Dieu sont *équivalentes* si on les suppose produisant les mêmes effets utiles et agréables pour nous. Un « bienfaiteur automatique » vaudra un bienfaiteur conscient et volontaire, s'il nous procure les mêmes utilités. Une mère automate qui donnerait le sein à un enfant, vaudrait une mère ayant un cœur. Dieu devient ainsi l'équivalent de ces distributeurs mécaniques qu'on trouve dans les gares : vous tirez l'anneau et vous recevez une friandise : qu'elle vous soit donnée par une main vivante ou par un ressort, qu'importe, pourvu que vous l'avaliez? Pourtant, l'auteur de cette théologie nouvelle a senti plus tard que cette façon de recommander l'idée de Dieu « ne marcherait pas », ne « réussirait pas », *would not work*. Pourquoi? Parce que notre égoïsme aspire à la sympathie d'autrui, à l'amour et à l'admiration [1]; il faut donc, pour satisfaire cet égoïsme, que nous concevions Dieu comme sympathisant avec nous. — Cette correction, apportée à un utilitarisme d'abord un peu simpliste, n'est-elle point encore elle-même un utilitarisme à peine plus raffiné [2]? Sous couleur de religion, n'avons-nous point ici l'effondrement de toute religion? Les croyants avaient jusqu'ici conçu Dieu (qu'on admette ou qu'on rejette son existence objective) comme un idéal de parfaite bonté et de parfaite intelligence, idéal ayant sa valeur en soi et indépendamment de nos intérêts propres, même moraux; et cet idéal subsiste comme

1. *Philosophical Review*, janvier 1908.

2. Ces questions nous ramènent aux jours lointains où, dans notre conclusion de la *Philosophie de Platon*, nous réfutions simultanément le pur intellectualisme et le pur mécanisme, en faisant voir que le fond de l'amour est la volonté et que l'objet de l'amour est aussi la volonté. Nous ne pourrions pas, disions-nous, aimer un automate qui nous donnerait toutes les marques apparentes de l'amour. — Mais pourquoi? c'est que l'automate, si *utile* qu'il fût, *n'aimerait* pas. Le pragmatisme a changé tout cela.

tel, par sa vertu, au plus haut de notre pensée, alors même que nous ignorons s'il est réalisé au dehors de nous. Aux yeux d'un Platon, Dieu était le Bien en soi et pour soi; aux yeux d'un Aristote, il était la Pensée de la Pensée, objet d'une contemplation et d'un amour dépourvus de tout retour; aux yeux des Chrétiens, il était la Bonté souveraine et souverainement aimante, qu'on doit aimer pour elle seule, par un élan désintéressé du cœur. En Amérique, l'idée de Dieu va-t-elle donc devenir un moyen de commodité, un « équipement » de l'esprit (*equipment*), une valeur de « caisse » (*cash value*), un objet bon à mettre dans le « stock » de nos provisions pour la traversée de la vie et surtout de la mort, un distributeur d'espoirs consolants qui soutiennent notre égoïsme? Peu importe qu'il soit, en son fond, l'Esprit absolu et parfait, ou je ne sais quelle Substance aveugle et sourde, ou je ne sais quel Devenir fluent, sans entrailles comme la matière. Dieu n'*est* pas, a dit un autre pragmatiste : il *sert*; *God is not, he is used.* Penser, aimer Dieu, ce n'est plus faire effort vers quelque réalité qui nous dépasse et dépasse l'univers; ce n'est plus, tout au moins, concevoir et vouloir un suprême idéal, à la réalisation duquel nous travaillons parce qu'il est bon et beau, un idéal que nous commençons à réaliser par notre conception même et notre vouloir; non, penser et aimer, c'est chercher son utilité. Tel est le nouvel évangile que certains pragmatistes d'Amérique apportent à l'humanité. La prière de Thérèse d'Avila avait beau être étrange et paradoxale : — O Dieu, que je souffre éternellement, pourvu que je vous aime dans votre perfection et dans votre infinitude! — du moins cette prière était-elle plus généreuse que celle des pragmatistes : — O Dieu, existez ou n'existez pas, cela m'est égal, pourvu que, en ce qui me concerne, tout *marche bien.*

« En fin de compte, dit le chef du pragmatisme, c'est notre foi et non notre logique qui décide de telles questions, et je dénie le droit de toute prétendue logique à dire *veto* à ma propre foi. » Pourtant, le pauvre malade qui, renfermé dans un asile d'aliénés, s'obstine à se croire Dieu le Père, a une foi aussi vive et aussi dédaigneuse de la logique que celle des pragmatistes eux-mêmes : cette foi le change-t-elle en Dieu et lui donne-t-elle « l'expérience » de la divinité?

Les pragmatistes, nous l'avons vu, sont des créateurs de vérité :

ils la font *être*, ils la font *devenir*, ils la font *arriver*. De là au fanatisme, dans un pays autre que la libre et généreuse Amérique, il n'y aurait qu'un pas. Torquemada faisait la vérité des bûchers en y croyant : sa religion devenait vraie et expérimentale en réussissant à exterminer les hérétiques, qui, de leur côté, créaient une vérité opposée en mourant pour elle. Il suffit donc de se faire tuer ou, ce qui est plus « commode », de tuer les autres, pour conférer la vérité à ses visions. Plus profondément religieux était Paul de Tarse quand il disait : — « Nous ne pouvons rien *contre* la vérité, mais seulement *pour* elle. »

Concluons que le pragmatisme méconnaît la nature de la religion et la morale tout autant qu'il méconnaît celle de la science et de la philosophie. Il réduit la science à une connaissance utilitaire en vue de nos besoins pratiques; or, ainsi dépouillée de son désintéressement, découronnée de son diadème d'idées, la science peut bien encore vivre à moitié, se faire « technique » et « industrie »; mais, à vrai dire, elle est frappée au cœur. La philosophie, elle, ne peut plus du tout vivre. Elle est désintéressée ou elle n'est pas. Elle se demande ce que la réalité *est* et ce qu'elle *devrait être*; elle essaie de se représenter le fond du réel et de l'idéal indépendamment de nos besoins, même moraux, de nos désirs, de nos volontés. Jusqu'à quel point pouvons-nous, avec notre intelligence et notre âme tout entière, saisir le réel et entrevoir l'idéal? *That is the question*. Mais, que la réalité nous soit amie ou ennemie, consolante ou triste, que l'idéal universel soit dans le sens de nos intérêts propres ou à l'opposé de ces intérêts, peu importe au philosophe : il veut, s'il est possible, voir, pour voir, par pur amour de la vérité :

Le vrai, je sais, fait souffrir,
Voir, c'est peut-être mourir;
Qu'importe? ô mon œil, regarde[1]!

La connaissance du réel, surtout celle de l'idéal, ne restera sans doute pas inactive et tendra à se traduire en actions; mais c'est là un effet dérivé. Le réel doit être d'abord contemplé en face comme

1. Guyau, *Vers d'un philosophe*.

réel, non comme utile ou nuisible à l'homme, l'idéal même doit être contemplé en face comme *devant être*, fût-ce à nos dépens, fût-ce au prix de notre vie personnelle, bien plus, de notre vie à venir. Un idéal absolument désintéressé, voilà ce que le philosophe cherche à entrevoir comme devant sortir du réel lui-même et devant imprimer au réel son progrès. La morale ne viendra que plus tard, conséquence et application de la philosophie, en même temps que de la psychologie et de la sociologie. Après avoir dit : « Voilà ce qui est, et voilà ce qui doit être », l'homme dira : « Je dois, pour ma part, le faire être »; mais l'acte moral lui-même sera suspendu à l'acte philosophique par excellence, à l'acte de complète abnégation intellectuelle et sensible. La conception pragmatiste de la morale est aussi peu haute que son idée de la philosophie. Non seulement elle supprime l'acte moral, mais elle supprime aussi les objets de la moralité. Si tous nos concepts ne sont que conventions, instruments, artifices, ou même ne sont que des mots, pourquoi aurions-nous plus de devoirs envers l'*homme* qu'envers la *vipère*? Si les *identités* et les *similitudes* n'ont pas de fondement réel et sont toutes conceptuelles, pourquoi me commanderiez-vous d'aimer mes *semblables*, et de les aimer *comme* moi-même? Si la « quantité » et « l'« intensité » sont également *conceptuelles*, pourquoi me commanderiez-vous d'aimer Dieu *plus* que tout le reste, d'un amour plus *grand* et plus *intense*? Votre néo-scepticisme masqué veut en vain sauver la religion en abaissant devant elle la philosophie, la science, la morale même; à vrai dire, il extirpe la religion en sa racine, qui est la pure adoration de la suprême réalité et du suprême idéal sans la moindre considération de notre humanité. L'acte religieux est le même en son fond que l'acte philosophique et moral; c'est pourquoi nous avons le droit de conclure que le pragmatisme est la négation même de la religion tout comme il est celle de la philosophie.

ALFRED FOUILLÉE,
de l'Institut.

L'ÉTUDE SCIENTIFIQUE DU SPIRITISME

Est-il possible d'étudier scientifiquement le spiritisme? Telle est la question qu'on se propose d'examiner ici.

Il convient avant toute chose de bien préciser le sens des principaux termes que nous allons employer dans cet examen.

I

Le mot *spiritisme* a dans l'usage courant des significations très diverses, quoique plus ou moins voisines les unes des autres. D'une manière générale on peut dire qu'il désigne tantôt un ensemble de faits d'une certaine espèce, tantôt une doctrine, — hypothèse, théorie ou système, — proposée pour l'explication de ces faits.

Au premier point de vue qu'on pourrait qualifier, en quelque sorte d'objectif, le spiritisme comprend tous les faits où *semble* se manifester, en présence d'êtres humains, à l'occasion de certains incidents de leur vie, l'intervention d'êtres intelligents, habituellement invisibles, et qui ne feraient pas normalement partie de notre monde. — Que de tels faits se produisent effectivement, avec cette apparence, et qu'on puisse les observer, les décrire, les classer, etc., c'est là un point qu'il n'est plus possible aujourd'hui de contester, la question de savoir jusqu'à quel point cette apparence correspond dans chaque cas particulier à quelque réalité et à quelle sorte de réalité elle correspond étant, bien entendu, réservée.

Comme ces faits se produisent toujours ou presque toujours sous la condition de la présence de certains individus particuliers qu'on nomme *mediums*, on a aussi proposé de les appeler *médiumniques*, *médianimiques*, ou *médianiques*, (car la forme du mot n'est pas encore très bien fixée.) Ils présentent d'assez nombreuses analogies avec d'autres faits (chez lesquels cependant manque l'apparence ci-dessus

décrite) et qui souvent se produisent en combinaison avec eux : à savoir les faits de suggestion et autosuggestion, hypnotisme, dédoublement de la personnalité, magnétisme animal, divination de pensée, transmission de pensée, télépathie, extériorisation de la sensibilité et de la motricité, etc, etc. Aussi certaines personnes, surtout dans le public étranger à ce genre d'études, englobent-elles même ces derniers faits sous l'appellation générale de spiritisme : ce qui est un abus de mot tout à fait illégitime et regrettable. Les faits spiritiques ou médianiques d'une part, et les faits d'hypnotisme, suggestion, magnétisme animal etc. d'autre part, constituent deux ordres de phénomènes parfaitement distincts et qu'on peut, qu'on doit même étudier séparément (bien que, comme nous l'avons montré ailleurs[1] une certaine connaissance du second de ces ordres soit indispensable pour pouvoir s'orienter utilement dans l'étude des premiers, sans que la réciproque soit également vraie).

Ce sont ces faits spiritiques, ou comme nous avons proposé de les nommer, *spiritoïdes*, avec leur apparence, illusoire ou véridique, qu'il s'agit avant tout, pour le savant appliqué à leur étude, de recueillir dans les meilleures conditions d'exactitude et d'authenticité, soit par l'observation et, s'il se peut, par l'expérimentation directe et personnelle, soit par des attestations rigoureusement contrôlées de témoins dignes de foi, de comparer, de classer, d'analyser, de soumettre en un mot à tous les procédés de la méthode scientifique, pour tâcher d'en découvrir les lois.

Mais le gros du public, — et même beaucoup de savants, — ne se résigne pas à l'attitude presqu'indéfiniment expectante qu'impose ce point de vue. Il veut avant tout qu'on lui *explique* ces phénomènes. A quelle cause faut-il les attribuer? Est-ce que véritablement ce sont des esprits qui les produisent? Ces esprits sont-ils les âmes des morts, ou des démons, ou des élémentaux, comme en admettaient certains rêveurs du moyen âge etc., etc. Voilà la question qu'il faut débattre et résoudre avant tout. Et c'est à la question ainsi posée que répond en effet le spiritisme entendu au second sens du mot, au sens qu'on pourrait appeler *subjectif*.

Pourtant, même à ce point de vue, il y aurait peut être encore lieu de distinguer entre un spiritisme qui se présenterait comme une

1. *La Psychologie inconnue*, Paris, F. Alcan, 1909.

simple hypothèse, d'ordre scientifique ou expérimental, pourrait-on dire, suggérée par certains faits et destinée à les expliquer au moins provisoirement, destinée surtout à en faciliter l'étude, c'est-à-dire à provoquer, à ordonner des expériences nouvelles et à amener la découverte de faits nouveaux, et un spiritisme qui se présenterait plutôt comme une doctrine philosophique et religieuse, liée sans doute à l'origine à un certain ensemble de faits, mais qui, une fois suscitée et apparemment prouvée par ces faits, se désintéresserait de leur étude, trouverait son intérêt en elle-même, et apporterait aux hommes la solution systématique de tous les grands problèmes métaphysiques, moraux et sociaux. Il conviendrait, ce nous semble, de réserver le nom de *spirite*[1] pour désigner ceux qui professent le spiritisme entendu en ce dernier sens. Nous hésiterions à appeler ainsi les partisans du spiritisme réduit à l'état de simple hypothèse expérimentale. En tout cas le nom ne saurait convenir en aucune façon à ceux qui, admettant simplement le spiritisme objectif, c'est-à-dire la réalité des phénomènes spiritoïdes, se proposent uniquement d'étudier ces phénomènes en dehors de tout parti pris doctrinal, avec les mêmes dispositions d'esprit qu'ils apporteraient à l'étude de phénomènes astronomiques, physiques, chimiques ou biologiques.

II

Mais justement, pour tous ceux qui abordent cette étude avec de telles dispositions d'esprit, le mot *explication* n'a plus le même sens que pour les autres hommes, si même il conserve pour eux aucun sens.

Peut-être en effet n'est-ce pas un paradoxe, mais la simple expression de la vérité, de prétendre que le véritable esprit scientifique consiste à se désintéresser du besoin d'explication et à se réduire volontairement à la recherche du déterminisme des phénomènes. Ainsi il y a longtemps que les savants ne se préoccupent plus de savoir ce qu'est en soi l'électricité; l'essence des phénomènes élec-

1. On pourrait en ce cas distinguer des spirites les *spiritistes*, c'est à dire tous les chercheurs qui s'occupent des faits spiritoïdes à un point de vue strictement scientifique, abstraction faite de l'opinion qu'ils peuvent professer dans leur for intérieur à l'égard des prétendus esprits.

triques est à leurs yeux absolument inconnue, et ils la tiennent pour inexplicable; mais il leur suffit de savoir que les phénomènes électriques, quelles que soient d'ailleurs leur nature intime et leur cause profonde, se produisent dans des conditions déterminées, et ce sont ces conditions qu'ils se préoccupent de découvrir et de fixer. A la satisfaction de pouvoir se dire : « Maintenant que je connais la cause première de tout cet ordre de phénomènes, ils ont cessé de me surprendre et de m'intriguer : c'est fini, je tiens le mot de l'énigme; je peux me démontrer à moi-même et démontrer aux autres pourquoi ils existent et pourquoi ils sont ainsi et non autrement, et puisque l'explication en est trouvée, je n'ai plus besoin de m'en préoccuper : je puis passer à d'autres problèmes », à cette satisfaction purement intellectuelle et théorique, les savants préfèrent la satisfaction essentiellement pratique de pouvoir influer sur les phénomènes, les provoquer, les empêcher, les modifier, et surtout les utiliser pour les applications possibles aux diverses fins de l'activité humaine.

Sans doute ce point de vue, qui est celui du savant n'exclut pas le point de vue du philosophe; et il n'est pas interdit de vouloir superposer la connaissance philosophique ou métaphysique des causes premières à la connaissance scientifique des conditions déterminantes; mais il est indispensable de ne pas confondre ces deux genres de connaissance l'un avec l'autre. C'est ainsi que comme philosophe, je peux croire que tous les phénomènes du monde sont immédiatement produits par une cause éternelle, omniprésente, de nature spirituelle, extraordinairement intelligente, (quel que soit d'ailleurs le nom que je donne à cette cause); mais comme savant, je n'en serai pas plus avancé, même si cette croyance devait se transformer pour moi en une connaissance absolument certaine; car il me resterait toujours à savoir comment, c'est-à-dire par quel mécanisme de moyens ou de conditions cette cause produit tous les phénomènes du monde, et c'est seulement cela qui m'intéresse en tant que savant.

Si nous transportons ces principes dans la question qui nous occupe en ce moment, nous voyons qu'elle change singulièrement d'aspect. De même que le physicien ne s'attarde plus à discuter si c'est Dieu ou la matière ou tout autre cause supraphénoménale qui produit les phénomènes de pesanteur, chaleur, lumière, électri-

cité, etc., mais s'emploie uniquement à étudier ces phénomènes pour tâcher d'en découvrir les lois; de même que le biologiste ne considère plus comme étant de son ressort la recherche de la nature intime de la vie et de ses rapports soit avec la matière, soit avec l'âme, soit avec Dieu, mais se borne à déterminer les conditions des manifestations vitales, de même, dirons-nous, le savant qui prend pour objet d'étude les phénomènes spiritoïdes ne doit pas s'éterniser dans de stériles discussions pour savoir si ce sont bien des esprits, c'est-à-dire des entités situées en marge de notre monde qui produisent ces phénomènes; car le problème ne l'intéresse pas, ne le regarde même pas, en tant que savant, et tout son effort doit simplement viser à découvrir comment les causes inconnues de ces phénomènes, (même en supposant que ce sont en effet des esprits, âmes des morts, démons, élémentaux,) réussissent à les produire[1].

Sans doute, pour le philosophe, pour l'homme religieux, disons même pour tout homme en général, il serait prodigieusement intéressant d'arriver à savoir qu'il existe un monde invisible, distinct du nôtre et cependant voisin de lui, peuplé d'êtres intelligents qui peuvent dans certain cas entrer en relation avec nous et parmi lesquels se retrouvent plusieurs de nos parents ou de nos amis disparus. Mais, répétons-le encore une fois, cette connaissance, même en la supposant acquise, laisserait intact le problème scientifique du spiritisme, exactement comme la certitude où nous sommes d'exister comme sujets sentants et pensants, capables de produire des mouvements dans notre corps par nos sensations, nos idées, nos émotions et nos volontés, laisse intact le problème scientifique du mécanisme nerveux et cérébral.

C'est pourquoi nous ne saurions approuver la façon dont la plupart des auteurs ont envisagé la question. Les uns et les autres, adversaires aussi bien que partisans du spiritisme (au sens subjectif du mot), en sont encore à la phase *métaphysique* du psychisme : il serait temps de passer enfin à la phase *positive*. L'étude impartiale, désintéressée des phénomènes spiritoïdes, pour eux-mêmes, pour savoir, abstraction faite de toute thèse à démontrer ou à réfuter,

1. « Quand bien même il y aurait dans le spiritisme une intervention de forces étrangères à notre monde, le vrai savant ne s'attachera qu'au déterminisme naturel que ces forces, si elles existent, emploient pour produire leurs effets. » J. Auzolat, *Rivista di scienza*, vol. IV, An. II, 1908.

leur est profondément indifférente : l'important pour eux, c'est de *croire quelque chose* et de *prouver quelque chose.* Pour les uns comme pour les autres, il s'agit de donner immédiatement, séance tenante, et par une seule formule, par un seul mot, l'explication de faits plus ou moins étranges qui surprennent, déconcertent, parfois même effraient le public, quand ils ne font pas naître en lui les espérances les plus folles; cette explication même, il s'agit de la démontrer, et de part et d'autre, on argumente à perte de vue, tout comme font les théologiens pour les dogmes. Faut-il croire aux esprits, n'y faut-il pas croire? C'est là-dessus qu'on discute indéfiniment. Les partisans des esprits accumulent les anecdotes; les adversaires ripostent par des anecdotes contraires : les deux partis ont chacun leurs autorités. Cela peut durer ainsi jusqu'à la fin des siècles.

Au fond les uns et les autres obéissent à des préoccupations extrascientifiques, religieuses ou antireligieuses, ce qui revient exactement au même : ils cherchent avant tout une satisfaction de leur foi. Les spirites veulent prouver l'immortalité de l'âme et la vie d'outre-tombe, sans parler de la réincarnation et du progrès par les astres : ils accueillent sans critique, pêle-mêle, les faits les plus suspects, souvent même les plus évidemment insignifiants ou truqués : lorsqu'ils consentent à des expériences de contrôle, c'est avec le parti pris, plus ou moins inconscient, d'empêcher, d'entraver les mesures qui pourraient seules constituer un contrôle effectif; ils seraient désolés qu'on leur prouvât que tel fait qu'ils attribuent à un esprit est tout simplement le résultat d'une supercherie ou d'une autosuggestion des assistants ou même de l'exercice de quelque faculté supranormale appartenant au médium. — Les antispirites de même, professant pour la plupart le matérialisme et l'athéisme métaphysiques, s'imaginent, à tort ou à raison, que, si on parvenait à établir qu'il reste quelque chose de l'homme après la mort, c'en serait fait de leurs doctrines favorites : ils voient dans le triomphe du spiritisme le recul de la science, le retour des anciennes superstitions, et ils luttent de toutes leurs forces pour empêcher un tel désastre. Aussi ils se refusent obstinément à prendre au sérieux les faits soi-disants spiritiques; ces faits sont *à priori* invraisemblables, impossibles : donc ils sont faux. On ne saurait trop déplorer la naïveté des savants qui se risquent à en

entreprendre l'étude; on ne saurait trop décourager leur témérité; et si malgré tous les avertissements charitables qu'on leur prodigue, ils persévèrent, c'est sans doute à quelque trouble de leurs facultés mentales qu'il convient d'attribuer un aussi fâcheux égarement. Au fond l'état d'esprit des antispirites est le même que celui de savants qui refuseraient d'admettre les admirables expériences de Pasteur, sous prétexte qu'en contredisant la doctrine de la génération spontanée, ces expériences peuvent fournir des armes aux partisans de l'origine supranaturelle de la vie, le même encore que celui des théologiens qui regardent d'un œil défiant les investigations des géologues et des historiens, parce qu'ils redoutent d'en voir sortir des conclusions opposées aux récits bibliques.

III

On nous objectera peut-être qu'il est impossible de procéder à cette étude méthodique des faits que nous donnons pour but aux psychistes sans prendre parti pour ou contre la doctrine des esprits. Mais cette objection part toujours de la même conception erronée qu'ont beaucoup de gens sur le rôle des doctrines dans les recherches scientifiques d'ordre expérimental. A proprement parler, il n'y a pas de *doctrines* dans les recherches de cet ordre : il n'y a que des *hypothèses*, qu'on admet provisoirement à l'essai, pour voir dans quelle mesure elles permettent de s'orienter dans le dédale des phénomènes et d'y avancer dans le sens des découvertes fécondes et des applications utiles. C'est seulement à ce titre que le savant peut envisager l'hypothèse des esprits, parallèlement avec toutes autres hypothèses, si l'observation des faits la lui suggère, et sans jamais lui attribuer aucune valeur définitive et absolue.

Mais le peut-il vraiment? Ne doit-il pas au contraire s'interdire *à priori* de faire une place à l'hypothèse des esprits parmi les idées directrices de ses recherches, même pour voir dans quelle mesure elle peut paraître suggérée par les faits et dans quelle mesure aussi elle est susceptible d'être confirmée ou contredite par eux? Ne doit-il pas la traiter un peu comme une excommuniée, indigne d'entrer en relation, sous quelque forme et à quelque degré que ce soit, avec la science?

Il n'est pas douteux cependant que cette hypothèse ne nous soit

tout d'abord suggérée par les faits spiritoïdes eux-mêmes, tels du moins qu'ils se présentent à nous dans la plupart des cas. Ils nous la suggèrent non seulement d'une façon indirecte, par leurs caractères et les circonstances qui les accompagnent, mais même directement, toutes les fois que la force inconnue, d'apparence intelligente, qui se manifeste en eux, nous déclare être un esprit, le plus souvent l'esprit de telle ou telle personnalité dont nous pouvons connaître le nom et l'histoire. C'est même là ce qui distingue en bien des cas les faits spiritoïdes des faits du même genre appartenant à d'autres ordres, tels que la suggestion, l'hypnotisme, le magnétisme animal, la télépathie, etc.

Qu'on nous permette de rappeler ici ce que nous en avons déjà dit dans la *Psychologie inconnue* :

« Tous ces faits présentent deux caractères qu'on ne remarque point dans les autres : 1° d'être essentiellement spontanés; 2° d'impliquer (au moins hypothétiquement, fictivement), l'intervention de *personnalités* qui se présentent comme distinctes de toutes les personnalités visibles assistant à ces phénomènes eux-mêmes.

« En premier lieu, ces faits, à la différence des faits d'hypnotisme, de suggestion, de magnétisme animal, ne peuvent être obtenus à volonté par des expérimentations proprement dites. C'est tout à fait improprement qu'on donne le nom d'expériences aux essais d'observation qu'on en peut faire. « Un des caractères les plus curieux des phénomènes psychiques, dit Maxwel [1], est leur indépendance apparente. Les expériences nous conduisent : elles ne se laissent pas aisément conduire. On croirait souvent qu'elles obéissent à une volonté autre que celle des assistants. » Et le même auteur met en garde contre l'erreur qui consiste à supposer que les phénomènes psychiques s'observent à volonté [2]. « Toutes les fois, — dit-il, — qu'un sujet payé donnera des séances régulières, il y aura cent chances contre une d'être en présence d'une escroquerie véritable. S'il est un caractère, certain pour moi, de tous ces faits paranormaux, ce caractère est leur irrégularité apparente. J'ai pu expérimenter avec des médiums instruits et soucieux de la recherche exacte; j'ai fait avec eux de nombreuses expé-

1. *Les phénomènes psychiques*, Paris, F. Alcan, 1903, p. 37.
2. *Ibidem*, p. 267.

riences et j'ai observé que souvent des semaines entières s'écoulaient sans une bonne séance; à d'autres moments, la force était si abondante que les phénomènes se produisaient sans séance véritable.

« En second lieu, et ce second caractère est étroitement lié au premier, — ces faits suggèrent de prime abord à tous ceux qui les observent, soit implicitement, soit même explicitement, l'hypothèse de personnalités invisibles, distinctes de celles du médium et des assistants, qui interviendraient dans leur production. En d'autres termes, ils paraissent avoir eux-mêmes une personnalité; bien mieux, ils se donnent, ils s'affirment eux-mêmes comme ayant effectivement une personnalité propre. Que cette apparence soit illusoire ou conforme à la réalité, que cette affirmation soit vraie ou fausse, c'est là un point sur lequel les avis peuvent être et sont partagés; mais que cette apparence et que cette affirmation existent, et qu'elles soient caractéristiques de cet ordre de faits, tous les observateurs s'accordent à le reconnaître. Selon Maxwel[1] « un des faits les plus curieux que révèlent les expériences dites psychiques, c'est que la force qui se manifeste paraît intelligente dans une certaine mesure... En général, les manifestations sont attribuées à un mort, connu ou inconnu. »

Il y a plus. Quelqu'opinion que l'on professe sur la valeur de l'hypothèse des esprits, et même en la tenant pour fausse, on se trouve presque forcément amené dans la pratique à opérer comme si on la tenait pour vraie, à peu près comme dans certains cas les astronomes, pour faciliter certains calculs, raisonnent comme s'ils admettaient la vérité du système de Ptolémée, dont ils connaissent cependant mieux que personne le caractère erroné. C'est là ce que reconnaît expressément l'un des plus sagaces expérimentateurs en cette matière, Maxwel : « J'appelle *personnification*, — dit-il, — l'être quelconque qui assure se manifester. On ne peut faire que des hypothèses sur son essence : le scepticisme que l'ensemble de mes observations m'a inspiré vis-à-vis d'elle peut n'être pas fondé; aussi vaut-il mieux lui témoigner la courtoisie que l'on marque à un co-expérimentateur. Cette prudente attitude est la plus profitable. Dans la pratique, j'ai pour la personnification les mêmes égards

1. *Ibid.*, p. 70.

que pour le médium... Je l'interpelle par le nom qu'elle s'est donné et je me trouve bien de lui indiquer avec précision ce que je cherche. Son concours, quelque réalité qu'il y ait au fond, m'a paru indispensable ».

IV

Mais tout en accordant que les faits nous suggèrent l'hypothèse des esprits avec une insistance parfois troublante et qu'il est quelquefois utile de *jouer* expérimentalement de cette hypothèse, ne pourrait-on continuer à prétendre qu'il est impossible de la prendre réellement au sérieux et que le savant doit la considérer à priori comme une évidente fausseté?

D'abord, en effet, cette hypothèse est, peut-on dire, en contradiction avec tout l'ensemble de notre expérience et de notre savoir.

D'une part, la physiologie nous enseigne que nulle pensée, nul sentiment, nulle volonté, nulle manifestation psychique, en un mot, n'est possible sans un concomitant cérébral et nerveux, sans un substratum organique : dès lors comment admettre, même hypothétiquement, l'existence d'êtres capables de penser, de sentir et de vouloir, sans cerveau, sans nerfs et sans corps, tels que les prétendus esprits dont on nous demande d'admettre l'existence?

D'autre part, la conclusion qui ressort de tout l'ensemble de nos connaissances positives, c'est que le monde constitue un système clos, dont toutes les parties agissent les unes sur les autres selon des lois constantes : les éléments et les forces qui le composent, aussi loin qu'on remonte dans son histoire, ont toujours collaboré entre eux, et la série des phénomènes, qui résulte de leurs actions réciproques, s'est toujours déroulée, quelques capricieuses qu'aient pu paraître les sinuosités de leur cours, d'une façon régulière et continue, sans interruption et sans déviation réelles. En d'autres termes, il n'y a dans la nature, telle que la science nous la révèle, ni hasard, ni miracle véritables. Dès lors comment imaginer un seul instant qu'en marge de ce monde ainsi cohérent et fermé il puisse en exister un autre, situé, pour ainsi dire, sur un autre plan de la réalité, dans une autre dimension de l'espace, et néanmoins capable d'entrer par moments en contact avec celui-ci pour y envoyer tout

à fait à l'improviste, et comme par brusques échappées, d'extraordinaires et déconcertantes influences?

Mais une telle imagination n'est pas seulement en contradiction avec tout ce que nous savons de l'univers : elle est la négation même de la science. Supposer en effet que des êtres invisibles, insaisissables, tels que les soi-disants esprits, peuvent intervenir à tout moment, au gré de leurs caprices, dans les phénomènes de la nature et de la vie et les modifier arbitrairement, à la façon des lutins et des fées, n'est-ce pas rendre toute science impossible, puisque c'est supposer qu'il est toujours au pouvoir de ces êtres de contrecarrer et de suspendre l'action des lois naturelles, si tel est leur bon plaisir? Admettez l'existence des esprits, vous ne pouvez plus être assuré que les corps obéiront à la pesanteur, que les combinaisons chimiques se feront sans création ni destruction de matière ou d'énergie, que les fonctions vitales seront conditionnées par les circonstances matérielles où elles s'exercent. Vous avez fait dans le grand mur de l'univers une fissure par où le miracle peut se glisser à chaque instant, et quel miracle? A en juger par les relations des séances spirites les mieux réussies, on pourrait presque le définir le « coq-à-l'âne de l'au-delà.

V

Toute cette argumentation est évidemment spécieuse et impressionnante; mais elle prouve simplement l'invraisemblance, ou, si l'on aime mieux l'improbabilité de l'hypothèse des esprits, elle n'en prouve pas l'impossibilité, la nécessaire fausseté. Or c'est le cas de rappeler le mot d'Arago : « Celui qui en dehors des mathématiques pures prononce le mot *impossible* manque de prudence. » Toute l'histoire des sciences depuis une cinquantaine d'années montre que dans le domaine des sciences physiques et naturelles l'invraisemblable peut parfaitement être vrai.

Ainsi, on déclare impossible, au nom de l'état actuel de nos connaissances physiologiques, l'existence d'êtres sentants et pensants qui seraient dépourvus de nerfs, de cerveau et en général d'un organisme matériel analogue au nôtre. Une telle existence est évidemment très invraisemblable, pour qui raisonne d'après ce que l'expérience nous a appris jusqu'ici ; mais comment pourrions-

nous être certains qu'elle est impossible? Quelqu'étendue que soit notre expérience, elle n'embrasse qu'une infiniment petite partie de la réalité; et nous n'avons aucun moyen de discerner *a priori* ce qui est possible et ce qui ne l'est pas. Toute la question est donc de savoir s'il y a des faits réels qui suggèrent et tendent à prouver l'hypothèse des esprits : si de tels faits se présentent, on est autorisé à les soumettre au contrôle le plus sévère, à exiger d'eux avec une impitoyable rigueur toutes les garanties d'authenticité et d'exactitude; mais on n'a pas le droit de les écarter de parti pris et sans examen, sous prétexte qu'ils sont impossibles. On l'a dit avec juste raison; c'est à la science à s'accommoder aux faits, non aux faits à s'accommoder à la science. Je me souviens d'avoir lu, il y a une quinzaine d'années, un article d'un physiologiste connu qui démontrait que le phénomène de la transmission de pensée était impossible, parce qu'il nécessiterait l'existence d'un lien matériel entre deux cerveaux, exactement, disait-il, comme un fil métallique est nécessaire pour établir la communication télégraphique entre deux bureaux. Ce physiologiste ne prévoyait pas la découverte prochaine de la télégraphie sans fil. Mais l'étude de la vie semble elle-même à certains égards, entrebailler la porte à l'hypothèse d'une activité psychique indépendante des nerfs et du cerveau, sinon de tout substratum matériel. Est-ce que la même fonction vitale, nutrition, respiration, circulation, etc., ne se réalise pas, dans les différents embranchements du règne animal ou même dans les différents règnes de la nature vivante, par des systèmes d'appareils appartenant à des types très différents? N'aperçoit-on pas des vestiges de sensibilité et d'activité instinctive chez certains végétaux, peut-être même chez tous, malgré l'absence complète de tissu nerveux? — Remarquons d'ailleurs que l'hypothèse des esprits, telle qu'elle est habituellement formulée par les spirites eux-mêmes, n'exclut nullement la possibilité d'un substratum matériel pour les manifestations d'ordre psychologique dont ces esprits seraient les sujets supposés. Cette hypothèse, malgré les apparences et les préjugés contraires, peut être revendiquée par la métaphysique matérialiste tout aussi bien que par la métaphysique spiritualiste, s'il est vrai que les esprits sont censés avoir un corps fait de matière subtile, qui serait comme le double du corps charnel. Ce corps éthéré, fluidique ou astral, assujettit, tout

comme l'autre, la vie psychologique des esprits à des conditions matérielles, quoique habituellement insaisissables pour nos sens. Certains faits, encore controversés, mais trop nombreux et trop exactement observés pour la plupart, pour qu'il soit indéfiniment possible de s'en débarrasser en les passant sous silence, ou en les rejetant *a priori* comme controuvés, semblent même nous engager à croire que notre propre activité mentale, à nous esprits incarnés, dépend aussi de ces conditions matérielles d'ordre invisible : tels sont les faits de télépathie, de suggestion mentale, de transmission de pensée, d'extériorisation de la sensibilité et de la motricité, où s'entrevoit un déterminisme des fonctions psychiques plus délicat et plus profond que celui qui a son siège dans les nerfs et le cerveau.

L'objection qui se tire de l'impossibilité de faire une place à des agents tels que les prétendus esprits dans un univers cohérent et fermé, tel que nous le montre l'ensemble de notre expérience, ne paraît pas plus décisive. Encore une fois notre expérience est bien courte pour nous donner le droit d'enclore l'univers dans une enceinte infranchissable. Il s'en faut que nous ayons achevé de faire le tour de la nature et que nous en ayons sondé toutes les profondeurs. Les plus récentes découvertes de la science ne suffisent-elles pas à nous convaincre déjà que, même dans les parties que nous croyions le plus complètement explorées, peuvent se cacher des substances ou des forces insoupçonnées? Avant les travaux de Pasteur, nul ne se doutait de l'existence des microbes ni surtout du rôle immense joué par eux dans les phénomènes de la vie. Les gaz de l'air, argon, crypton, néon, etc., les ondes hertziennes, les rayons Roentgen, le radium, autant de révélations inattendues, qui sont venues coup sur coup rappeler aux savants combien il serait imprudent pour eux d'appliquer aux secrets de la nature le proverbial dicton populaire : « si cela était, cela se saurait ». De plus en plus s'affirme et se précise, ainsi que nous avons essayé de le montrer ailleurs[1], la notion de phénomènes clandestins ou cryptoïdes, c'est-à-dire de phénomènes que la nature semble avoir systématiquement dérobés à nos moyens d'investigations, et dont il faut cependant que nous nous accoutumions désor-

1. *La psychologie inconnue*, chap. I, Les phénomènes cryptoïdes (F. Alcan).

mais à concevoir et à admettre la réalité. C'est en ce sens qu'un penseur contemporain[1] a pu dire : « Dans des régions inabordables de l'espace, autour de nous, en nous peut-être, se produisent des ordres de phénomènes sur lesquels aucun jour ne nous est ouvert, que nulle sagacité ne saurait pressentir, et dont l'intelligence serait pourtant nécessaire pour avoir l'explication juste des choses ». Et de même Charles Richet a dit[2] : « Il est mille fois certain que nous passons, sans les voir, à côté de phénomènes qui sont éclatants, et que nous ne savons ni observer ni provoquer. »

Où prend-on d'ailleurs le droit d'affirmer que le monde, tel que nous le connaissons, constitue un tout cohérent et fermé? Bien au contraire nous y constatons çà et là des trous, des fissures, par où s'introduisent des puissances nouvelles et mystérieuses que nous n'avons pas réussi à dévoiler. Quelques progrès que nous ayons faits dans l'application de l'hypothèse mécaniste à l'ensemble des choses, le passage de la matière à la vie et à la pensée reste pour nous un mystère inexpliqué, une énigme dont le mot nous échappe. Il y a eu dans l'histoire de notre planète une longue période où la vie n'existait pas; et à un certain moment la vie est apparue. Comment? Nous n'en savons rien, car jusqu'ici nous n'avons pu observer ni provoquer l'apparition de la vie sans le concours de la vie même. L'adage : *omne vivum ex vivo*, reste intangible. Pareillement, si tous les faits nous prouvent que les formes de la vie ont évolué, ils ne nous renseignent guère sur la façon dont s'est faite leur évolution. Toutes les hypothèses que nous imaginons pour comprendre la transformation des espèces ne sont que des balbutiements. Nous observons bien les jaillissements indéfiniment variés de la vie : les sources même de la vie restent souterraines.

Dès lors, nous ne pouvons sans pécher contre le véritable esprit scientifique, rejeter dès l'abord, sans examen, tous les faits qui ne paraissent pas rentrer immédiatement dans les cadres de nos théories même les plus solidement établies. En fait, on trouve chez tous les peuples et dans tous les temps, même aux époques

1. L. Bourdeau, *Théorie des sciences* (F. Alcan).
2. *Revue scientifique*, 1890, II,

historiques, des récits de faits dits surnaturels, miraculeux, etc., tout à fait du même genre que les faits spiritoïdes [1]. Il ne s'agit pas évidemment de les admetre, sans plus ample informé, comme authentiques et réels ; mais il ne s'agit pas davantage de les écarter en bloc comme apocryphes et imaginaires : il s'agit de suspendre à leur égard tout jugement définitif et de les soumettre à une rigoureuse critique. « Ce que nous appelons des erreurs et des superstitions, a dit Mme de Staël [2], tenait peut-être à des lois de l'univers qui nous sont encore inconnues. Les rapports des planètes avec les métaux, l'influence de ces rapports, les oracles mêmes et les présages ne pourraient-ils pas avoir pour cause des puissances occultes dont nous n'avons plus aucune idée? Et qui sait s'il n'y a pas un germe de vérité caché dans tous les apologues, dans toutes les croyances, qu'on a flétris du nom de folie? Il ne s'ensuit pas assurément qu'il faille renoncer à la méthode expérimentale si nécessaire dans les sciences, mais pourquoi ne donnerait-on pas pour guide à cette science une philosophie plus étendue qui embrasserait l'univers dans son ensemble et ne mépriserait pas le *côté nocturne* de la nature en attendant qu'on puisse y répandre de la clarté? »

Observons enfin que si les esprits existent, il se peut très bien qu'ils entretiennent en réalité des rapports très définis et très constants avec notre monde, et que le caractère anormal et pour ainsi dire, aberrant de leurs interventions ne soit qu'une apparence accidentelle, une sorte d'illusion d'optique due à l'insuffisance de nos moyens d'information. En ce cas, il serait plus vrai de dire qu'ils entrent eux aussi dans le système général de la nature, et qu'ils ne constituent pas en réalité un monde distinct ou du moins séparé du nôtre, pas plus que les comètes et les météorites ne sont réellement extérieurs ou étrangers à l'ensemble de l'univers planétaire et sidéral.

La contradiction que l'on prétend exister entre l'hypothèse des esprits et les principes mêmes de la science est-elle aussi irréductible qu'elle paraît l'être? Sans doute cette hypothèse nous oblige à admettre que *si* des esprits interviennent dans la production de

1. Il s'en trouve, par exemple, dans l'histoire de Jeanne d'Arc.
2. *De l'Allemagne*.

tel ou tel phénomène, il pourra en résulter des perturbations inexplicables par les seules lois de ce phénomène. Mais qu'est-ce que ceci a de particulier aux esprits? N'en est-il pas de même pour toutes les causes intercurrentes ou inconnues, qui sont toujours susceptibles d'entrer en conflit avec les causes proprement dites d'un phénomène quelconque? Une loi de la nature ne s'énonce jamais en termes absolus; elle affirme bien qu'un phénomène se produit toujours d'une certaine façon à la présence de certaines causes, mais toujours avec cette condition exprimée ou sous-entendue : l'absence supposée de causes contraires. Comme l'a fait déjà remarquer Stuart Mill, elle est la formule d'une tendance plutôt que d'un résultat. Ainsi les corps tendent à tomber sous l'action de la pesanteur : mais ils ne tombent effectivement que si cette action n'est pas contrebalancée par celle d'une cause antagoniste; la chaleur dilate les corps, à moins que quelque circonstance spéciale à tel ou tel cas n'empêche la tendance à la dilatation de produire son effet, et ainsi de toutes les autres lois. Il suffira donc de mettre une fois pour toutes la présence des esprits au nombre des causes contragissantes possibles pour échapper à la prétendue contradiction.

Mais on insistera peut-être en faisant remarquer que les causes contragissantes dont la science doit toujours réserver l'intervention possible dans l'énonciation des lois naturelles, sont du moins des causes connues pour la plupart, et dont on sait en tout cas qu'elles agissent d'une façon régulière, selon des lois tout aussi constantes que celles des autres causes dont elles ne diffèrent pas d'ailleurs en nature, tandis que les soi-disants esprits seraient des causes d'essence inconnue, surtout caractérisées par leur action capricieuse et anarchique.

Pourtant c'est sur le type de notre propre activité intelligente et volontaire, à nous êtres humains, que les esprits sont conçus : il faut bien avouer que nous avons quelque connaissance de ce genre de causes, puisque nous en trouvons un échantillon en nous-mêmes. Irons-nous jusqu'à dire que la possibilité de l'intervention des êtres humains dans la production des phénomènes naturels, avec tout ce que cette possibilité comporte de fantaisie ou de désordre de la part de ces êtres, est inconciliable avec les lois de la nature et ruine le fondement de la science? Imaginons, par

impossible, un savant antérieur à l'apparition des êtres humains dans le monde, inconscient de sa propre humanité, mais fermement attaché, comme il convient à un savant, au principe du déterminisme universel : ce savant s'il venait à concevoir l'hypothèse de l'existence future d'êtres humains, ne la déclarerait-il pas impossible *à priori* comme introduisant dans le monde une cause permanente d'obstruction aux lois naturelles? C'est qu'en réalité l'homme, malgré l'arbitraire apparent ou réel de ses actes, obéit, comme tous les autres êtres, à des lois. Quelque solution que l'on donne au problème métaphysique du libre arbitre, il faut bien confesser en dernière analyse, que notre liberté, vraie ou fausse, coexiste en fait avec le déterminisme universel. Dès lors, ce qui est vrai de l'homme peut être également vrai des esprits conçus d'après le modèle de l'homme. S'ils interviennent dans les phénomènes de la nature, il doit y avoir des lois qui règlent leurs interventions ; et dans leurs interventions mêmes, ils doivent agir selon les lois, dont quelques-unes, il est vrai, peuvent être ignorées de nous, mais que nous aurions par cela même le plus grand intérêt à connaître, puisque cette connaissance nous donnerait de nouveaux moyens d'influer sur les phénomènes naturels et de reproduire à volonté leurs plus étonnants prodiges.

La conclusion qui nous parait ressortir de toute la discussion qui précède, c'est que l'hypothèse spiritique (ou spirite), si elle est handicapée d'un poids très lourd, en raison de son incontestable invraisemblance, n'en doit pas moins être admise à courir sa chance, concurremment avec toutes les autres hypothèses, sur le terrain de l'observation et de l'expérimentation scientifiques, La science a le droit d'exiger de toute hypothèse qu'elle fournisse ses preuves : elle n'a pas le droit d'interdire à aucune hypothèse l'accès de son tribunal.

E. Boirac.

ÉPIDÉMIES MENTALES ET FOLIES COLLECTIVES

II

Nous venons de voir que la plupart des aliénistes sont d'accord pour écarter du cadre de l'épidémie mentale les maladies mentales ou nerveuses qui relèvent d'une cause physique ou d'un traumatisme moral, quel que soit par ailleurs le nombre des cas observés à la suite d'une même cause physique ou d'un même traumatisme. Ils réservent le nom d'épidémiques aux maladies mentales ou nerveuses, ou tout au moins aux troubles mentaux et nerveux qui se produisent « avec une fréquence inusitée » *à la suite d'infection mentale.*

Mais cette définition de l'épidémie mentale est encore très vague, car si les termes d'infection mentale impliquent manifestement la pénétration d'idées ou de représentations délirantes dans un esprit, ils ne nous renseignent aucunement sur la cause objective de cette pénétration. Quelle est cette cause ou quelles sont ces causes s'il y en a plusieurs?

Si l'on consulte les aliénistes qui ont consacré aux épidémies mentales des ouvrages spéciaux, on peut facilement distinguer parmi eux deux tendances, suivant qu'ils font appel à la seule contagion pour expliquer la propagation épidémique d'un trouble psychopathique ou qu'ils croient devoir indiquer en outre des causes de contagion mentale plus générales que l'action d'un individu.

Weygandt est assez bien représentatif de la première tendance, car il ne parle guère que de causes individuelles pour expliquer les épidémies psychopathiques. Il distingue en effet parmi les quatre catégories de contagion mentale qu'il établit, une catégorie caractérisée par ce fait que le contagionneur se borne à faire éclater chez un prédisposé des troubles semblables aux siens, et c'est

par une action de ce genre qu'il explique les épidémies mentales [1]. « Dans ce groupe, écrit-il [2], l'hystérie peut réclamer pour elle la part du lion. Il y faut comprendre les épidémies de cloître comme l'épidémie de possession des ursulines de Loudun, les diverses épidémies scolaires, particulièrement les épidémies d'écoles et d'internats de jeunes filles, et la récente épidémie de tremblements qui s'est produite dans une école de Bâle. » L'auteur cite également les célèbres épidémies de flagellation et de chorée qui ont sévi au moyen âge, l'épidémie de prophétisme qui s'est développée chez les huguenots de France après la Révocation de l'Édit de Nantes, les épidémies analogues qui se sont produites en Suède, au milieu du dernier siècle, les épidémies d'hystérodémonopathie qui furent observées à Morzine en 1857 et à Verzegnis en 1878.

Dans toutes ces épidémies il admet donc qu'un premier malade a provoqué l'apparition des troubles nerveux chez toute une série de prédisposés et, bien qu'il fasse place à l'excitation générale des esprits [3] parmi les causes de contamination, il n'en reste pas moins que, pour lui, l'influence contaminatrice des individus reste la cause prépondérante.

Bechterew fait place comme Weygandt à cette influence individuelle, mais il n'est pas sans se rendre compte que l'action d'un individu, telle qu'on la conçoit dans la contagion, est tout à fait insuffisante pour expliquer la propagation des épidémies formidables que l'histoire a enregistrées; il admet que certains courants d'opinion peuvent former le terrain favorable sur lequel la suggestion opérera plus facilement et plus vite, et il admet encore [4] que l'excitation collective des esprits peut provoquer chez certains l'explosion de phénomènes délirants ou convulsifs.

Il est donc visible qu'à côté de la contagion ou de la suggestion d'individu à individu, il fait place à l'action suggestive des courants d'opinion et encore qu'il parle sans excès de précision de ce genre d'influences on ne peut contester qu'il en ait parlé.

1. In *op. laud.*, p. 100. Weygandt qui emprunte ici le langage des électriciens parle de décharge psychopathologique « psychopathologische Auslösung » pour désigner ce genre d'influence.

2. *Ibid.*, p. 86

3. In *op. laud.*, p. 39 et 83.

4. *Ibid.*, 153.

On retrouve le même état d'esprit chez Calmeil qui écrivait en 1845 son admirable livre sur la Folie et qui, ayant beaucoup médité sur la cause des épidémies mentales qu'il raconte, mérite bien qu'on s'arrête un peu sur son opinion[1].

Il donne comme sous-titre à son livre : « Description des grandes épidémies qui ont atteint les populations d'autrefois et régné dans les monastères », et l'on pourrait croire, à première vue, que les termes d'épidémie et de contagion sont synonymes pour lui, car il les emploie souvent pour caractériser une même série de troubles psychopathiques eu névropathiques.

Il ressort cependant du contexte que, pour lui, certaines épidémies relèvent de la contagion mentale individuelle, telle que nous l'avons définie, que d'autres relèvent de causes plus générales et que d'autres enfin relèvent des deux étiologies à la fois.

Voici par exemple la démonopathie qui sévit en 1564 parmi les religieuses de Cologne, et c'est une nonne du nom de Gertrude, cloîtrée depuis sa quatorzième année, qui passe pour avoir contaminé ses compagnes. Calmeil explique cette épidémie par la contagion[2]. Une autre nonnain, qui a pris le voile, à la suite de chagrins d'amour, contamine de la même façon, directement et par ricochet, les nonnains de Brigitte, et c'est là encore pour Calmeil une épidémie provoquée par la contagion[3]. Mais l'hystérodémonopathie fait des ravages au couvent d'Uvertet, en 1551, chez des religieuses qui n'ont vécu pendant le carême que de jus de rave, et Calmeil qui parle toujours d'épidémie ne parle plus ici de contagion.

D'autre part, quand il étudie la crise de théomanie qui désola les Cévennes en 1702, il lui donne le nom d'épidémie extato-convulsive, et s'il parle des quelques prophètes qui apportèrent l'étincelle du Dauphiné dans le Languedoc, il a soin d'énumérer à côté de cette contagion, les causes générales de l'épidémie qui lui paraissent infiniment plus importantes et qui aurait suffi à elles seules pour la provoquer. « L'homme, écrit-il, que le sort opprime et accable ici-bas, qui ne sait plus où placer son espoir sur la terre, se persuade

1. *De la folie considérée sous le point de vue pathologique, philosophique, historique et judiciaire*, Paris 1845.
2. In *op. laud.*, I, 273.
3. *Ibid.*, I, 257.

facilement que c'est du ciel que lui doit venir l'assistance dont il a besoin pour écraser ses persécuteurs. Les huguenots dont la foi n'avait pas besoin d'être ravivée crurent, en se mettant sur la défensive, qu'il leur suffisait d'invoquer avec ferveur l'Être suprême pour qu'il accordât sa protection à la cause du martyre. La parole des prédicants, le chant des psaumes, le récit des écritures prophétiques, la lecture des prophéties de Drabicius et de Cotterus, contribuèrent bientôt, avec la combinaison des autres influences que nous avons déjà énumérées, à fomenter dans le cerveau des calvinistes un degré d'exaltation dont le pouvoir n'avait prévu ni la possibilité de l'explosion ni la gravité des effets [1]. »

Il est donc bien évident que Calmeil se fait de l'étiologie des épidémies psychopathiques une idée aussi complexe que Bechterew, mais tout ce qui concerne les causes générales qu'il invoque avec Bechterew comme tout ce qui concerne les causes individuelles qu'il invoque avec Bechterew et Weygandt demande quelques précisions de plus.

Je ne songe nullement à contester la part qui revient à la contagion dans l'origine et la propagation de certaines épidémies, grandes et petites, j'estime seulement que ce rôle a été exagéré et que la contagion n'est pas la seule cause de contamination qui agisse dans la plupart des épidémies où elle paraît agir seule. Considérons les épidémies les plus réduites, les plus simples, qui ne sortent pas du milieu familial; on pourra être tenté de les attribuer à la seule action d'un contagionneur et l'expérience montre en effet qu'il y a presque toujours dans les épidémies familiales, un aliéné qui joue le rôle actif et des prédisposés qui se laissent contaminer, mais en réalité, dans tous les cas de ce genre, il existe un élément dont il est impossible de ne pas tenir compte; c'est l'altération des idées et des sentiments qui constituent le milieu mental de la famille; et, comme chacun des malades collabore plus ou moins à cette altération en même temps qu'il en souffre, nous nous trouvons en présence d'une cause générale de contamination qui s'ajoute à la contagion mais qui cependant s'en distingue.

Il suffit de lire un cas de délire familial, même rapporté par un médecin qui ne pensait qu'à la contagion pour constater cette

1. In *op. laud.*, p. 264.

influence plus générale du milieu; on la discerne en particulier dans le cas de délire de persécution à quatre, rapporté par Martinency [1] et où l'on voit une famille tout entière, composée du père, de la mère et des deux filles, contaminée manifestement par le délire de persécution de la fille aînée, s'associer dans le même délire et les mêmes réactions jusqu'au moment où l'internement de la première malade permet la guérison des trois autres, et l'on fera facilement les mêmes remarques dans le cas de délire religieux à cinq rapporté par Taguet [2]; dans le cas de délire de persécution à quatre rapporté par Funaioli [3]; dans le cas de délire de persécution à quatre rapporté par Verga [4]; dans le cas de folie religieuse à sept rapporté par Hofbauer [5].

Il y a très loin de ce mélange de contagion et de collaboration mentale à la contagion mentale telle que nous l'avons définie avec tous les médecins.

On pourrait être tenté d'attribuer plus d'importance à la contagion dans certaines épidémies névropathiques qui dépassent le foyer familial et où les sujets, ne vivant pas en commun, semblent avoir été contaminés individuellement sans collaboration apparente du milieu, telles certaines épidémies de contracture, de coxalgie, d'agitation hystérique qui paraissent bien cliniquement progresser d'individu à individu par autosuggestion. Une des plus curieuses est l'épidémie de contagion hystérique rapportée par Terrien [6] : « Elle n'est pas banale, écrit-il, cette épidémie d'un nouveau genre. J'avais placé dans une gouttière une jeune fille de Saint-Fulgent atteinte de coxalgie à droite. Quelques jours après, je voyais arriver à ma consultation une jeune paysanne boitant, souffrant de la hanche. J'ai peur d'être atteinte dit-elle, de la même maladie que ma camarade et d'être fixée à mon tour dans un appareil. Ce n'est pas tout; une deuxième, une troisième, six jeunes filles du même village ou des villages voisins se présentèrent en l'espace d'un mois à deux mois à mon cabinet, toutes boitant et

1. *Ann. méd. Psych.*, 1887, VI, p. 333.
2. *Ann. méd. Psych.*, t. VI, p. 30.
3. *Archivio Italiano per le mal. nerv.*, XXIV, n° 6, p. 469.
4. *Archivio Italiano per le mal. nerv.* 1884, p. 413.
5. *Oesterr. med. Wochenschrift*, n° XXXIX, 1846, p. 1184-1188 sous le titre *Infectio psychica.*
6. *L'hystérie et la neurasthénie chez le paysan*, 1906, p. 29.

souffrant de la hanche ». Comme toutes ces jeunes paysannes allaient rendre des visites quotidiennes à leur petite amie malade, Terrien n'hésita pas à incriminer l'autosuggestion, l'imitation par la peur, c'est-à-dire un des mécanismes de la contagion individuelle que nous analyserons plus tard, et qui dans la circonstance a certainement fonctionné. Il paraît cependant bien invraisemblable que, dans une épidémie pareille, la contagion de jeune fille à jeune fille n'ait pas été favorisée par un état collectif de crainte auquel les jeunes filles elles-mêmes, et peut-être d'autres personnes avaient pu collaborer. C'est Terrien lui-même qui nous permet d'ajouter cette cause de contamination à la contagion qu'il invoque : « L'esprit d'imitation particulier à l'hystérie trouvera, dit-il, son application plutôt à la campagne qu'à la ville où l'on vit isolé des voisins, où l'on s'ignore, où l'on ignore par conséquent les affections de ceux qui vous entourent. Il n'en est plus de même à la campagne, où l'on vit dans une sorte de communauté familiale, où tout le monde du même bourg et du bourg voisin se connaît. Il n'existe pas une maladie grave qui ne soit connue de tous, même dans ses plus petits détails, avec ses multiples manifestations. On va très fréquemment visiter le malade. Le soir, à la veillée, on en parle, c'est le sujet de la conversation. On le plaint, on tremble pour soi que la même affection vous saisisse[1] ». Ces remarques sont excellentes et quiconque a vécu à la campagne a eu cent fois l'occasion de les faire, mais elles nous permettent de diminuer la part de la contagion proprement dite dans l'épidémie de coxalgie pour faire place à l'influence des préoccupations collectives.

On voit combien il est difficile de laisser réduire à la seule contagion les épidémies les plus simples où les interventions individuelles ne sont pas niables, mais où l'influence des milieux sociaux, quoique moins apparente, ne saurait non plus être niée.

J'en dirai tout autant des grandes épidémies psychopathiques que Calmeil, et après lui Weygandt, croient pouvoir expliquer par la contagion mentale ou plus exactement par des influences individuelles. Qu'il s'agisse de l'épidémie de démonopathie de Loudun, de l'épidémie de démonopathie de Cologne ou de toute autre épidémie, il est tout à fait inadmissible que la contagion d'individu à individu

1. In *op. cit.*, p. 15.

ait suffi à les propager, quand on songe à toutes les craintes, à toutes les interprétations collectives, à tous les récits, à toutes les réflexions qu'un premier cas de possession provoquait toujours dans un milieu croyant et, à plus forte raison, dans un milieu clos comme une communauté religieuse.

Bechterew me paraît infiniment plus près de la vérité quand après avoir constaté l'action mentale que certains aliénés ont exercée incontestablement dans les récentes épidémies psychopathiques de Russie, il ajoute à l'influence de ces aliénés celle que les individus ont certainement exercée les uns sur les autres et qui a constitué de ce chef une sorte de courant qui pour être impersonnel n'en était que plus puissant [1].

On voit très bien l'action de ces deux influences dans l'analyse très détaillée qu'il a faite de l'épidémie psychopathique provoquée par le délirant paranoïaque Maliovanny.

Cet aliéné, fils d'alcoolique et alcoolique lui-même, fit vers l'âge de quarante-huit ans du délire religieux systématique compliqué d'hallucinations de l'odorat, d'hallucinations de la sensibilité générale et de phénomènes convulsifs qui se présentaient le plus souvent sous une forme rhythmique.

Il éprouvait, disait-il, des sensations de joie insolites, véritable euphorie sur laquelle il greffa bientôt des idées caractéristiques de grandeur; il se disait Jésus-Christ, se croyait en relations avec Dieu le père, par l'intermédiaire du saint Esprit, prêchait la fin du monde, le dédain des richesses et du bien-être matériel, engageait les hommes à se réjouir dans l'espérance du royaume de Dieu qui était proche, et il voyait dans ses hallucinations mêmes, c'est-à-dire dans les parfums suaves qu'il croyait respirer comme dans ses sensations de levitation, et aussi dans ses secousses rhythmiques, la preuve que Dieu était avec lui et que le saint Esprit habitait son corps.

Cet aliéné exerça une telle influence sur les classes populaires du gouvernement de Kiew qu'il y provoqua une épidémie dont les autorités durent s'inquiéter pour la réprimer.

Bechterew nous dit que les disciples de Maliovanny conformaient leur conduite aux enseignements de leur maître, qu'ils vivaient dans

1. In *op. laud.*, p. 183.

la joie de se sentir élus en attendant la fin du monde et le royaume de Dieu. Ils vendaient leurs champs ou les laissaient incultes, s'abstenaient de tout travail et passaient leur temps dans l'insouciance et la prière.

On constata parmi eux comme chez Maliovanny des troubles sensoriels et de la sensibilité générale, des hallucinations olfactives dans la proportion de 80 p. 100, des hallucinations motrices nombreuses et plus rarement des hallucinations de l'ouïe et de la vue.

Ils étaient sujets comme Maliovanny à des accidents convulsifs parmi lesquels les plus rares furent les rires, les sanglots, les larmes spasmodiques et les plus fréquents les mouvements rhythmiques et mimatiques propres à la grande hystérie.

Il est hors de doute d'après ce récit de Bechterew que Maliovanny exerça sur les paysans de la région de Kiew une influence contaminatrice, soit en les suggestionnant comme le veut Bechterew conformément à sa théorie de la contagion, soit en les persuadant, soit en étant pour eux une occasion perpétuelle d'autosuggestion; mais il est également certain qu'il ne les atteignit pas uniquement par ces divers moyens d'actions individuelles, il fut aidé par l'agitation qui se fit autour de ses idées, par les espérances communes qu'il suscita, par le caractère collectif que prit sa doctrine nouvelle par l'exaltation générale des esprits et des sens qui fut à son comble dans les réunions de prière et les rassemblements tumultueux; les sujets qui présentèrent des accidents nettement délirants ou convulsifs cédèrent à la pression commune tout autant qu'à l'influence du délirant convulsif Maliovanny, et, pas plus que dans les cas précédents, le terme de contagion n'est suffisant pour caractériser le développement de l'épidémie.

Est-ce à dire que des ricochets de contagion ne peuvent jamais suffire, pour déterminer, à eux seuls, des épidémies nerveuses ou mentales? — Nullement, et j'ai pu observer moi-même une petite épidémie où le tic du reniflement s'était propagé de la sorte à quatre enfants qui n'avaient jamais été réunis que deux à deux et n'avaient pu subir l'influence d'un état collectif quelconque; mais les épidémies de ce genre, où la contagion joue seule, sont extrêmement rares à cause de la rareté même des cas où les influences individuelles peuvent s'exercer indépendamment des milieux, et la plupart du temps les prétendues contagions névropathiques ou

psychopathiques qui déterminent des épidémies s'exercent concurremment avec d'autres causes plus générales. Il est donc manifeste, par les exemples qui précèdent, que la réduction de l'épidémie mentale à la contagion se heurte à des obstacles insurmontables par le fait même que des causes plus générales de contamination s'interposent sans cesse entre le contagionneur et le contagionné.

D'autre part lorsque Calmeil a invoqué pour les épidémies des causes de contaminations non individuelles il n'a pas toujours désigné ces causes avec une exactitude suffisante.

Lorsqu'il écrit à propos de l'épidémie de lycanthropie qui désola le Jura vers la fin du XVIe siècle. « La pauvreté et la misère régnaient dans ce pays inhospitalier... la démonopathie, la lycanthropie et la démonopathie se déclarèrent parmi ces malheureux habitués à courir après une maigre et insuffisante nourriture[1] »; lorsqu'il explique la démonopathie des nonnains d'Uvertet par les privations du carême, il n'atteint nullement ainsi la cause générale de l'épidémie délirante, telle qu'il la conçoit avec tous les aliénistes.

Sans doute, nous l'avons vu dans le précédent article, des causes physiques peuvent provoquer des maladies nerveuses ou mentales et l'on pouvait, conformément à la définition biologique de l'épidémie, parler ici d'une épidémie de psychoses ou de névroses, mais les maladies ainsi provoquées ne rentrent pas dans le cadre des épidémies physiques; pour Weygandt, pour Bechterew et pour Calmeil lui-même, qui dit épidémie dit infection d'origine mentale et si la misère, la pauvreté, les privations peuvent conditionner des névroses ou des psychoses, elles ne peuvent pas déterminer telle ou telle forme de délire; entre les causes physiques que Calmeil invoque très justement et les manifestations délirantes qu'il étudie, il faut nécessairement qu'une cause intermédiaire et spécifique s'interpose; la première cause est trop générale, trop formelle pour pouvoir déterminer une réalité aussi concrète et aussi caractérisée mentalement que la lycanthropie ou la démonopathie. C'est très justement, à mon avis, que, par un raisonnement analogue, Bechterew refuse d'accorder à Sikorski que chez les Maliovannistes l'état des centres nerveux altérés par

1. In *op. laud.*, II, p. 310-311.

l'alcool suffise pour expliquer l'apparition d'accidents psychopathiques et névropathiques identiques dans leur ensemble et dans leur contenu.

Il faut donc que la cause générale invoquée soit d'ordre mental et contienne les éléments des délires psychopathiques ou névropathiques, mais on se trompe encore, à mon avis, quand on croit pouvoir placer parmi les causes morales d'une épidémie mentale, les idées et les croyances d'une époque ainsi qu'on le fait trop souvent.

Les faits sociaux constitués qui font partie d'une organisation définie ne peuvent pas être directement la cause d'une épidémie mentale par l'excellente raison qu'ils ne sauraient être par eux-mêmes des sources exceptionnelles et générales d'infection; ce sont des conditions physiologiques constantes d'une vie sociale déterminée et il n'en peut pas plus résulter d'épidémie nerveuse ni mentale qu'il ne peut résulter une épidémie de fièvre typhoïde ou de variole de l'action de l'air ou de l'eau sur nos tissus. Littré me paraît donc exprimer une idée très contestable lorsqu'il écrit que les épidémies du moyen âge se sont développées tantôt sous l'influence de l'imitation, tantôt sous l'influence des idées prédominantes parmi les hommes [1]. Tout au plus peut-on dire que les croyances religieuses et les idées sataniques ont rendu certaines épidémies délirantes possibles parce qu'elles constituaient le terrain social sur lequel les causes générales et accidentelles d'infection pouvaient se développer, mais elles ne les ont pas provoquées; les véritables causes des épidémies psychopathiques ce sont, avec les contagions d'homme à homme, les faits sociaux non encore constitués sous forme de pratiques, de croyances, d'idées acquises et qu'on appelle les courants d'opinion. C'est à une cause de ce genre que fait allusion Calmeil quand il parle de l'exaltation provoquée dans le cerveau des calvinistes par le chant des psaumes, la lecture des écritures et les persécutions de Louis XIV [2], et Bechterew invoque la même cause [3] lorsqu'il explique par ce qu'il appelle la suggestion mutuelle, c'est-à-dire par la collaboration des esprits et l'exaltation collective, les manifestations délirantes et convulsives

1. Des grandes épidémies. *Revue des Deux-Mondes*, 15 janvier 1836.
2. In *op. laud.*, II. 264.
3. In *op. laud.*, p. 255.

qui se manifestaient d'une façon endémique chez nombre de Maliovannistes au cours des réunions spirituelles.

C'est dans le même sens qu'il interprète les accidents de prophétisme et d'inspiration qui se produisent chez certains sujets sous l'influence de l'enthousiasme universel qui est alors la cause occasionnelle et spécifique de l'épidémie. C'est en effet un fait incontestable que les courants d'idées et d'émotions sont la cause la plus fréquente et la plus puissante des épidémies psychopathiques.

Ils peuvent devoir leur origine à l'action d'un délirant comme dans le cas de Maliovanny; ils peuvent prendre leur source dans l'action d'un simple exalté comme dans l'épidémie de démonopathie des filles de Bayeux [1]; ils peuvent enfin avoir une origine anonyme quand les esprits et les cœurs vibrant d'eux-mêmes à l'unisson à la suite d'une persécution religieuse ou politique, d'un prétendu miracle ou d'un événement extraordinaire, l'initiative des individus se réduit à rien dans l'organisation et l'orientation de l'état collectif; mais ce qui les caractérise dans tous les cas c'est leur caractère objectif, et la forme collective qu'ils revêtent par rapport à toutes les consciences individuelles.

Les psychologues et les sociologues qui ont étudié ces courants diffèrent d'avis sur la nature de leur objectivité; Tarde estime que le fait social en général et le courant d'opinion en particulier sont le résultat d'une imitation unilatérale et réciproque; il n'y voit qu'un faisceau d'interactions individuelles; Le Bon pense que la mentalité d'une foule est le résultat d'une synthèse mentale analogue aux synthèses chimiques d'où sortent des corps nouveaux, différents par leurs propriétés de leurs éléments constitutifs et il explique cette synthèse par les modifications qui s'opèrent dans la conscience des individus dès qu'ils sont réunis en foule; Durkheim considère le courant social comme une réalité véritable, un agrégat synthétique distinct des consciences individuelles où il se réfracte en se réalisant, soumis à des lois propres que la psychologie individuelle ne saurait prévoir, et cette divergence d'opinions n'est pas sans avoir des conséquences importantes dans la conception de la sociologie qui devient pour Tarde

1. Cf. *Le pour et le contre de la possession des filles de la paroisse de Landes, diocèse de Bayeux*. 1 vol. in-8°.

un appendice de la psychologie tandis qu'elle est pour Durkheim une science autonome ayant son objet propre et distinct; mais dans la délimitation préalable des faits qui nous occupe, nous pouvons nous dispenser de soulever ces questions de nature, et c'est tout au plus si nous nous permettrons d'exprimer un avis après l'analyse même des faits; il nous suffit pour le moment que l'objectivité du courant soit pratiquement reconnue par tous et, sur ce point, Tarde lui-même a écrit qu'un principe ou un dessein s'oppose, en se généralisant, au moi de chacun des associés. « Alors, dit-il, de chose subjective il devient, par cette opposition, chose objective et prend un air matériel... En s'extériorisant hors de nous et en se reflétant dans des esprits étrangers, l'état d'âme de chacun de nous s'objective et se réalise. Et c'est là vraiment la chose sociale... [1] »

Psychologues et sociologues sont également d'accord pour admettre que les courants sociaux se manifestent avec une force de conviction et d'entraînement supérieure à toutes les volontés individuelles et Tarde a insisté, comme Durkheim, sur ce point que le fait de se manifester soit dans le milieu idéal qui est un public soit dans le milieu concret qui est une foule, ne change rien aux caractères essentiels de ces courants. Tarde parle à propos du public « de ces sortes de fleuves sociaux, de ces grands entraînements qui emportent d'assaut les cœurs les plus fermes, les raisons les plus résistantes [2] » il parle en d'autres termes mais dans le même sens à propos des foules, de leur organisation subite, de leur incohérence qui devient cohérence et transforme un millier d'hommes pressés en un être unique qui marche à son but avec une finalité irrésistible [3] ».

Durkheim constate de même la puissance d'entraînement des courants sociaux et il ne distingue pas plus que Tarde entre les courants qui s'établissent dans un public et ceux qui s'établissent dans une foule « ce que nous disons, écrit-il, de ces explosions passagères (celles d'une foule) s'applique identiquement à ces mouvements d'opinions plus durables qui se produisent sans cesse autour de nous, soit dans toute l'étendue de la société, soit dans

1. In *Rev. Phil.*, 1901, II, p. 466.
2. *L'opinion et la foule*, p. 3 (F. Alcan).
3. *Philosophie pénale*, p. 320.

des cercles plus restreints, sur les matières religieuses, politiques, artistiques[1]. »

La seule différence que l'un et l'autre établissent entre les courants de public et les courants de foule se fonde comme on le voit, sur le caractère plus violent, plus soudain et plus passager de ces derniers.

Eh bien! ce sont des courants de ce genre, faits de craintes ou d'espérances, qui se forment dans tous les milieux familiaux sur lesquels un aliéné persécuté, mystique, ou mégalomane exerce son influence; c'est un courant analogue fait d'enthousiasme, d'espoir, d'orgueil et d'interprétations communes qui s'associe à l'action personnelle de Maliovanny sur ses disciples pour provoquer une épidémie psychopathique religieuse, c'est un courant collectif de foi, de haine, de crainte et d'orgueil qui fait l'épidémie théomaniaque des Cévennes et provoque des accidents de délire ou des convulsions chez un certain nombre de huguenots.

Et, sans doute, même quand le courant est anonyme dans son origine, même quand il est, dès le début, collectif comme celui-là, il laisse place à toutes sortes de contagions individuelles qui en compliquent et en accroissent les résultats, mais il est facile de comprendre que toutes les contagions qui paraissent se produire alors sont singulièrement facilitées et favorisées par l'état d'exaltation collective auquel participent plus ou moins tous les esprits.

Si on veut se rendre compte d'ailleurs de la façon dont se mêlent et se combinent les influences individuelles et les influences collectives au cours d'une épidémie, il suffira de lire l'admirable observation que le Dr Constans a publiée sur l'épidémie d'hystéro-démonopathie de Morzine[2].

Dans une population ignorante et misérable, composée de 2 000 âmes, et qui croyait presque tout entière aux diables et à leurs maléfices, une petite fille, ayant fait des crises de catalepsie et de somnambulisme à la suite d'une émotion, et ayant contaminé une compagne, tout le village fut bientôt en émoi à la suite de ces accidents mystérieux; et cette émotion collective fut portée à son comble par les exorcismes des prêtres, les jongleries des magné-

1. *Règles de la méthode sociologique*, p. 10 (F. Alcan).
2. *Relation sur une épidémie d'hystéro-démonopathie*, 1861.

tiseurs, les interprétations et les racontars de chacun. Que la contagion individuelle, la suggestion, l'auto-suggestion aient joué un rôle, surtout au début, c'est ce qui ressort du récit même de Constans, mais que le courant d'opinions et d'émotions ait pesé lourdement sur l'esprit de chacun c'est ce qui ressort également du même récit et il est mathématiquement établi que ce sont les systèmes nerveux les moins résistants qui y ont cédé, puisque sur 2 000 exaltés les 120 qui présentèrent des accidents convulsifs furent des femmes et que 60 d'entre elles avaient une hérédité chargée.

Je pense qu'on voit clairement, après cet exemple et les explications qui les précèdent, comment je conçois l'épidémie nerveuse ou mentale. C'est une épidémie d'infection mentale ou nerveuse dans laquelle les accidents psychopathiques et névropathiques se produisent soit à la suite de contagion, soit à la suite d'une exaltation collective de sentiments et d'idées, soit pour les deux raisons à la fois. La contagion relevait de la psychologie individuelle; l'épidémie relève de la psychologie individuelle et de la psychologie sociale; elle se traduit par des accidents pathologiques précis dont la cause idéo-affective est individuelle ou collective. L'épidémie psychopathique ou névropathique se trouve ainsi conditionnée par deux ordres de réalités : une réalité individuelle et une réalité sociale.

Par quels mécanismes ces deux causes arrivent-elles à provoquer des troubles mentaux ou nerveux chez certains sujets? Je n'ai pas à poser ici cette question que je n'ai pas posée d'ailleurs à propos de la contagion; je constate seulement le fait, afin de caractériser les épidémies psychopathiques et névropathiques par leurs causes spécifiques, mais il est bien évident que, dans une étude spéciale des épidémies mentales ou nerveuses, je devrai parler en détail des mécanismes d'infection qui sont très nombreux puisqu'ils comprennent les mécanismes divers de la contagion, plus les mécanismes propres de l'infection par excitation collective. Nous verrons alors que dans un courant collectif de préoccupations sataniques et démonopathiques, certains sujets réagissent par un délire de persécution, d'autres par un délire de possession hystérique, tandis que sous l'influence des émotions grégaires qui se lient à des espérances on a des craintes collectives, d'autres réagissent par des crises de

convulsions, mais encore une fois je ne fais ici que caractériser par leurs grands traits des faits que l'on confond trop souvent et que j'analyserai plus tard ; et ce sera le moment alors de parler autrement que par allusion des conditions qui favorisent la propagation des épidémies, la misère, l'ignorance, la débilité mentale, les prédispositions multiples de ceux qui succombent.

Les folies collectives sont les maladies des courants sociaux ; elles se distinguent des épidémies psychopathiques ou névropathiques par le caractère collectif et pour ainsi dire synthétique de leurs manifestations.

Tandis que les épidémies mentales ou nerveuses sont caractérisées par des manifestations délirantes ou convulsives qui se produisent chez certains membres d'un groupement humain à la suite de contagions individuelles et d'exaltation collective, ici c'est la collectivité elle-même qui est malade, qui fait de l'excitation, du délire, ou, pour parler plus exactement, c'est une partie plus ou moins grande du groupe et souvent le groupe tout entier qui est malade collectivement, en ce sens que chaque individu peut être bien portant dans la mesure où il s'isole de l'ensemble, tandis qu'il est malade dans la mesure où il participe à l'état commun.

La folie collective est donc très exactement une maladie du fait social non organisé, du mouvement d'opinion ou de sentiment tel que nous l'avons rencontré tout à l'heure à l'origine des épidémies psychopathiques et névropathiques et elle prend en général le nom de folie grégaire lorsqu'au lieu de se produire dans le milieu idéal qu'est une société, elle se produit dans le milieu matériel qu'est une foule, avec la soudaineté et la violence qui caractérisent toutes les réactions des foules.

On appelle assez souvent épidémies les folies collectives. C'est dans ce sens que Tarde parle des épidémies de pénitence, de spéculations, de jeu, de loterie[1], et que Bechterew parle des épidémies de meurtre, de pillage, de mysticisme, de spéculations, qu'il appelle épidémies psychiques pour les distinguer des épidémies psychopathiques.

Le terme d'épidémie, même suivi d'un qualificatif, a l'inconvé-

1. *Les lois de l'Imitation*, p. 158 (F. Alcan).

nient de prêter à la confusion parce qu'il fait penser involontairement aux épidémies psychopathiques et névropathiques, qui, sociales par leurs causes, le sont aussi par la perturbation qu'elles apportent dans la vie normale d'une société, et c'est pourquoi je m'en tiendrai au terme de folie collective ou grégaire qui aura besoin d'ailleurs d'être lui-même précisé.

La folie collective ainsi caractérisée, si l'on veut se rendre un compte exact de la différence qui la sépare de l'épidémie mentale, il suffira de comparer une folie collective de spéculation comme la tulipomanie de Hollande avec une épidémie psychopathique quelconque, une épidémie d'hystérodémonopathie par exemple. Dans le premier cas, on a affaire à une folie sociale caractérisée par des espérances excessives et funestes, des enthousiasmes irréfléchis auquel chacun participe; dans le second cas on se trouve en présence de troubles nerveux ou mentaux pathologiquement qualifiés par lesquels certains sujets moins résistants que les autres réagissent individuellement à l'excitation générale.

Dans le village de Morzine dont je parlais tout à l'heure, il y avait à la fois excitation collective et épidémie névropathique: l'excitation collective était faite de craintes et d'interprétations communes, et s'étendait à la presque totalité de la population; l'épidémie se composait de 120 cas de délire convulsif qui non seulement ne résultaient pas d'une collaboration entre les malades, mais n'étaient même pas simultanés et se sont déroulés en quatre ans, conformément à la résistance nerveuse et à l'éducation de chacun.

Et la différence est la même, quoique parfois plus difficile à saisir, entre une folie grégaire et les troubles nerveux ou mentaux qui peuvent se produire chez les membres les moins résistants d'une foule; dans la folie grégaire il y a participation de tous les éléments à un même état irréfléchi de fureur, de crédulité, de terreur; dans l'épidémie psychopathique qui résulte d'une émotion ou d'une excitation grégaire, il n'y a que des cas individuels de convulsions et de délire qui, pour l'ordinaire, ne s'associent pas dans une synthèse collective.

Sans doute les délires et les convulsions elle-mêmes subissent dans une large mesure l'influence des idées sociales du temps et des idées scientifiques ou théologiques à la lumière desquelles on

les étudie ou on les traite; les démonopathes d'autrefois sont devenus des électrisés, des hypnotisés, des magnétisés; les démonolâtres et les théomanes sont devenus des millionnaires, des empereurs, des députés, des présidents de République et, dans les manifestations convulsives et délirantes de l'hystérie, l'école de la Salpêtrière avait introduit, par ses écrits et ses leçons, un ordre aussi artificiel et aussi admirable que l'église autrefois par ses exorcismes; mais, même en faisant la part la plus large à l'influence des idées scientifiques du temps, des traditions et des doctrines dans le déroulement des épidémies psychopathiques, l'individu échappe à ces influences par ce qu'il apporte de personnel dans ses réactions physiologiques, dans la résistance de son système nerveux, et quelle que soit par ailleurs la docilité dont il fait preuve par rapport aux influences sociales il ne s'associe pas dans un même délire avec les autres malades, il ne délire pas collectivement. J'ai connu trois cas de délire de persécution qui ont éclaté dans le même groupe spirite, sous l'influence des mêmes pratiques et de la même exaltation; ces délires ont évolué chacun pour son compte conformément à la mentalité des malades et, tout en restant fidèles dans leurs grandes lignes aux traditions du spiritisme, ils n'ont présenté aucun caractère collectif. De même, dans l'épidémie des Cévennes, lorsque vingt prophètes recevaient dans une nuit l'inspiration à domicile sous l'influence des espérances et des émotions collectives qui les avaient agités pendant plusieurs mois, ils faisaient du délire prophétique qui n'avait rien de collectif. Et quand, chez les maliovannistes ou les jansénistes réunis en foule, les plus exaltés étaient pris de convulsions étranges et diverses, ces convulsions encore n'avait rien de collectif que leur simultanéité chez un grand nombre de croyants. Il ne peut y avoir de folie collective ou de folie grégaire que lorqu'il y a unité et collaboration.

Mais il ne suffit pas de définir le terme de collectif et de grégaire; il est indispensable de savoir comment se justifie dans les phénomènes sociaux cette appellation de folie qui vient de la psychiâtrie individuelle et qui n'a eu jusqu'ici de sens précis que dans les phénomènes individuels?

On ne peut répondre à cette question que par une comparaison d'ailleurs assez lointaine, entre les psychoses individuelles et les prétendues psychoses sociales.

Or si l'on fait abstraction de la confusion mentale qui est une psychose toxique, d'ailleurs assez fruste comme contenu, on peut distinguer, parmi les psychoses proprement dites, des psychoses affectives et des psychoses raisonnantes.

En un sens toutes les psychoses sont affectives puisque la méfiance et l'ambition sont à la base des psychoses systématiques de persécution ou de grandeur, et que la mélancolie et la joie sont à la base du délire mélancolique et du délire maniaque; en un sens aussi, toutes les psychoses sont raisonnantes puisque le mélancolique et le maniaque cherchent par leurs raisonnements à justifier leur état de joie ou de tristesse, comme le délirant persécuté voit dans les faits les plus insignifiants des raisons de se méfier; et, dans les unes et les autres il y a la même désadaptation, le même écart entre l'individu et la réalité par le fait d'un état affectif plus ou moins apparent mais toujours intense.

Il n'en reste pas moins vrai que les premières psychoses reposent sur des tendances, des dispositions d'esprit, des désirs qui tendent vers leur réalisation objective et qui ne peuvent y arriver que par une interprétation plus ou moins savante du réel, une déformation progressive de l'expérience, tandis que les sentiments réalisés de joie et de tristesse se bornent à s'alimenter par un travail beaucoup plus simple d'évocation. Il résulte de là que ce qui nous frappe surtout dans les psychoses du premier groupe ce sont les interprétations par lesquelles elles progressent et par suite le caractère inexact, absurde, illogique de ces interprétations, tandis que dans les psychoses affectives nous sommes surtout frapppés par l'intensité des sentiments et des concomitants physiques, par lesquels ils se traduisent.

Nous pourrions aussi bien constater que dans les psychoses raisonnantes il existe des passions morbides, des ambitions démesurées, des hypertrophies de l'égoïsme et de l'orgueil et que dans les psychoses affectives il y a des représentations invoquées qui ne correspondent à aucune réalité mais nous nous attachons dans les deux cas au caractère qui nous frappe le plus et c'est pourquoi nous pouvons parler pratiquement de psychoses systématiques raisonnantes et de psychoses affectives. Même quand il ne s'agit plus de psychoses véritables mais d'accidents mentaux passagers nous pouvons rester fidèles à la division précédente et

distinguer des bouffées de délire plus ou moins systématique et raisonné et des crises de colère, de fureur, d'excitation, de dépression, de panophobie, survenant au cours des psychopathies diverses, d'évolution, d'involution, d'intoxication ou d'infection, et des diverses névroses. Eh bien! les folies sociales peuvent se caractériser de même par le caractère raisonnant ou affectif de leurs manifestations.

Sans doute nous trouvons des états affectifs à la base de tous les courants sociaux puisque la méfiance et la crainte provoquent les interprétations systématiques et délirantes de la folie obsidionale, le repentir les folies de flagellation et la peur les réactions désordonnées des paniques, mais en fait lorsqu'une folie collective se manifeste surtout par des interprétations délirantes nous la considérons comme une folie d'opinion et, quand elle se manifeste surtout par l'exagération et la violence des réactions affectives nous la considérons comme une folie de sentiment. Voilà pourquoi sans doute nous sommes portés à classer le plus souvent dans les folies de sentiment les folies grégaires caractérisées toujours par la soudaineté et la violence des réactions affectives, telles les folies de flagellation, les fureurs des foules crimininelles ou les paniques; mais il ne faut pas oublier que la distinction de l'espèce grégaire dans le genre collectif ne correspond à aucune différence profonde et qu'une foule peut faire de la folie raisonnante sous la forme, par exemple, de folie du soupçon avant de se livrer à des actes de fureur, tout de même qu'une société peut faire de la folie affective sous forme de panique financière ou de folie de spéculation à la suite de quelques interprétations hâtives.

La question est toutefois de savoir dans quelle mesure on peut pousser plus loin la comparaison et parler de psychoses sociales avec la même précision que l'on parle de psychoses individuelles.

Dans ce dernier cas on a toujours affaire à des maladies caractérisées par des symptômes précis, évoluant suivant une courbe connue et dont on peut prédire souvent l'issue lointaine ou proche. Avec les folies sociales ou grégaires on se trouve en présence de courants certainement anormaux, de méfiance, d'orgueil, d'enthousiasme, de fureur ou de peur mais ces courants sont en général passagers et ne présentent pas les caractères d'une maladie déterminée.

Quand on dit qu'une collectivité fait du délire obsidional, comme on le dit quelquefois d'une ville assiégée ou d'une armée qui se croit trahie, on n'a pas la prétention de retrouver dans cette maladie collective les signes du délire chronique de Magnan ou de la paranoïa de Kraepelin. Quand on dit qu'une foule est en proie à la folie du repentir et fait de la flagellation comme certaines foules du XVI[e] siècle, on ne prétend pas davantage désigner par là une psychose affective; on ne parle dans un cas comme dans l'autre que d'accidents délirants ou affectifs.

J'en dirai tout autant et avec plus de raison encore des prétendus névroses sociales qui ne nous donnent en aucune façon l'équivalent des névroses individuelles. Quand on dit par exemple qu'une société fait de l'hystérie on peut désigner par là un état plus ou moins marqué de suggestibilité collective dû à l'ignorance, à la misère, à des émotions déprimantes, mais on ne peut songer à retrouver dans la maladie sociale, les symptômes précis d'une maladie nerveuse.

Contrairement aux termes correspondants de la psychiatrie, les termes de psychose et de névrose sociale dont on a une tendance à abuser ne désignent que des symptômes passagers et ne peuvent être employés que par approximation. Il est douteux d'ailleurs que tous les accidents que nous qualifions ainsi de maladies puissent être considérés comme pathologiques au même titre que les accidents psychopathiques que la médecine mentale étudie.

Sans doute, dans les folies dites grégaires, les sentiments de colère, de peur, se traduisent souvent par des manifestations si exagérées, si violentes, si peu proportionnées a leur cause réelle, si peu adaptées, qu'on peut prononcer sans inexactitude le mot de pathologique, mais il n'en est pas tout à fait de même pour les folies raisonnantes. Par le fait qu'une folie de ce genre devient collective, traduit des préoccupations communes et répond à des sentiments collectifs d'espérance et de crainte, elle reste dans les vraisemblances et ne s'aventure guère dans les observations délirantes des psychoses individuelles. On voit des persécutés raconter qu'ils sont poursuivis par des voix téléphoniques ou martyrisés par des invisibles et, par absence d'autocritique, se perdre dans les constructions délirantes les plus fantaisistes; rien de pareil ne se

produit dans les folies collectives qui atteignent un groupe social, comme les folies obsidionales qui, par le fait même de la collaboration, se tiennent plus loin de l'absurde sinon de l'erreur et l'on peut remarquer, à ce sujet, dans le livre de Bechterew combien la folie collective des Maliovannystes présente de logique et de vraisemblance comparativement à tous les phénomènes délirants qu'elle engendre chez les prédisposés.

En fait, on ne voit pas qu'une société tout entière, ouverte aux influences et par conséquent aux critiques du dehors, puisse délirer collectivement; pour qu'un délire collectif d'interprétations délirantes puisse s'établir, il faut le milieu matériellement clos d'une ville assiégée ou le milieu idéalement clos des partis religieux et politiques et encore faut-il faire des réserves sur le caractère pathologique de pareils délires.

Les interprétations ne deviennent vraiment morbides que dans le milieu clos de la famille où l'on voit des individus délirer réellement, à plusieurs, sous l'influence des mêmes préoccupations, des mêmes conditions de vie, des mêmes prédispositions, et souvent de la même hérédité. J'ai déjà noté l'influence de ce facteur collectif dans les cas de contagion familiale que j'ai rappelés, et j'ai eu l'occasion de l'étudier directement il y a six ans à Sainte-Anne. Il s'agissait, dans l'espèce, d'un délire de persécution à trois. Une famille composée du père, de la mère et de la jeune fille s'était séquestrée volontairement dans la crainte de la traite des blanches et avait fortifié, en prévision des éventualités redoutées, le modeste logement qu'elle occupait sur la rue de Berzehuns.

Le père bizarre, susceptible et jaloux paraît avoir joué un rôle initial important en isolant les deux femmes des autres locataires et en les faisant vivre dans une atmosphère de méfiance et de soupçon; mais la collaboration que chacun apporta suivant son tempérament à la folie générale fut si intime et si égale que je n'ai jamais pu savoir chez lequel des trois participants l'idée de la traite des blanches avait germé pour la première fois. Il y avait fusion des trois personnalités dans un même délire, et ce qui avait rendu cette fusion complète, c'était la communauté de sentiments et de vie, le milieu particulièrement clos, l'affection réciproque et très vraisemblablement aussi la prédisposition, car si le père était méfiant, la fille était à la fois imaginative et suggestible, et la mère,

qui se suicida au moment où la police fit irruption dans l'appartement, parait bien avoir dirigé au début le délire commun.

Mais la forme la plus parfaite du délire collectif, la forme type pour ainsi dire, c'est Regis qui nous l'a fait connaître dans sa remarquable étude sur la folie à deux[1]. Dans les cas de ce genre les deux collaborateurs, en général deux époux, sont nettement héréditaires ou simplement prédisposés; ils délirent simultanément en vertu de leur prédisposition, du contact intime dans lequel ils vivent, des influences occasionnelles qui agissent à la fois sur eux, et ils peuvent s'associer dans une psychose raisonnante aussi coordonnée et aussi caractérisée que si elle se produisait chez un seul. « Le même travail morbide, écrit Regis[2], s'opère à la fois en eux; ils passent par les mêmes phases, ils subissent les mêmes fluctuations... Une idée délirante germe-t-elle chez l'un, l'autre aussitôt la fait sienne, et réciproquement, chacun apportant ainsi sa pierre à l'édifice qui est leur œuvre commune, le fruit commun de leurs efforts. Et de même qu'il n'y a point là deux êtres séparés, il n'y a pas non plus deux délires; il n'y en a qu'un seul, produit de la fusion de deux délires individuels.

De même que certains aliénés peuvent délirer ainsi collectivement, certains névropathes peuvent associer parfois leurs convulsions dans une même synthèse, et c'est ainsi qu'on a parfois au moyen âge des convulsions hystériques collectives. Le fait s'est produit en particulier dans les célèbres folies dansantes où l'on voyait des hystériques atteintes par des épidémies de chorée rhythmées s'associer dans une sorte de danse qui se présentait avec une certaine unité.

« En 1573, écrit Sauvages, il y eut en Hollande une maladie épidémique qu'on nomma mal de Saint-Jean. Les gens du pays, qui en étaient attaqués, quittaient leurs habits, se couronnaient de fleurs et, se tenaient par la main, couraient par les rues et les temples en chantant et en sautant jusqu'à ce que plusieurs hors d'haleine tombassent à terre. On croit que ce mal se communiquait à ceux qui regardaient les malades trop attentivement. On l'attribuait au diable et on se faisait exorciser en conséquence[3] ».

1. Paris 1880.
2. In *op. laud.*, p. 51.
3. Sauvages, *Nosologie*, t. II, p. 735.

Il résulte de cet exemple de névrose collective comme de l'exemple de psychose collective qui la précède, que les seules névroses et les seules psychoses qui puissent se développer collectivement en gardant leurs caractères cliniques, sont celles qui se développent entre aliénés et névropathes, mais l'un et l'autre fait sont assez rares et les faits de névrose collective qui nous sont rapportés par l'histoire nous laissent souvent des doutes sur leur caractère vraiment synthétique et collectif.

Nous arrivons ainsi à caractériser de façon très différente les faits de contagion, d'épidémie et de folie collective et grégaire, et nous pouvons établir le classement suivant :

1° Contagion mentale — ou contamination d'un individu par un autre.

2° Épidémies mentales et nerveuses — ou contamination de plusieurs individus soit par une contagion directe ou indirecte, soit par un courant collectif.

3° Folies collectives et grégaires se produisant *a*) entre normaux, *b*) entre aliénés ou névropathes et caractérisées toujours par la forme collective et synthétique de leurs manifestations.

J'ai à peine besoin de faire remarquer que je n'ai pas eu l'intention, dans ces pages préliminaires, de faire la psychopathologie de la contagion, de l'épidémie ou des folies collectives, ce sera là l'objet des articles qui suivront; je me suis borné aujourd'hui à classer grossièrement les faits afin de délimiter exactement chaque partie de ce travail et pour n'être pas accusé de négliger les épidémies et les folies collectives quand je parlerai de contagion. Cette classification n'a pas d'autre objet que d'éclairer et de simplifier les analyses qui vont suivre.

Elle me permettra en effet de poser clairement tous les problèmes particuliers qui relèvent de l'infection mentale, en les examinant sous le triple aspect de la contagion, de l'épidémie et de la folie collective.

Je parlerai par exemple de la contagion des hallucinations quand je traiterai de la contagion des délires, mais je devrai parler aussi des hallucinations épidémiques qui sont fréquentes dans les épidémies psychopathiques, et des hallucinations collectives si j'en trouve qui ne soient pas de simples illusions. Je parlerai de la contagion des délires, mais je parlerai aussi des délires épidémiques

et des délires collectifs, et s'il s'agit de la chorée hystérique, je distinguerai de même entre la contagion de la chorée, les épidémies de chorée et la chorée collective.

J'espère avoir établi trois groupes de faits qui me permettront de mieux poser les problèmes et par conséquent de les mieux résoudre.

Et si l'on me reproche d'avoir parlé d'infection mentale, de contagion, d'épidémies et de folies collectives sans avoir au préalable défini le morbide et distingué le pathologique du normal, je répondrai que nulle distinction n'est plus difficile à défendre théoriquement puisque le concept du morbide n'est qu'un concept pratique qui ne suppose pas d'autres lois ni d'autres mécanismes que le concept du normal. Je me suis borné pour l'instant à me servir des concepts pratiques tels qu'ils me venaient de la psychiatrie et de la clinique, ce qui ne m'empêchera pas de leur apporter, au cours de mes analyses, toutes les précisions qu'ils me paraîtront comporter.

Georges Dumas.

MATHÉMATIQUES ET SCIENCES CONCRÈTES

Je suis extrêmement reconnaissant à M. Goblot, qui, en critiquant dans la *Revue philosophique* (janvier 1911, p. 63 sq.) mon article sur l'*Induction en mathématiques*, paru dans cette même *Revue* (septembre 1910, p. 262 sq.), me donne l'occasion de préciser mes vues et de répondre aux objections qu'elles lui ont suggérées. De l'article de M. Goblot, remarquable à plus d'un titre, je ne retiendrai que ce qui a trait à la discussion de mes idées.

*
* *

Sur l'ensemble, la divergence entre M. Goblot et moi me paraît être uniquement une question de mots. Nos idées sont si voisines que M. Goblot a pu s'imaginer que je m'étais « visiblement inspiré » d'un de ses articles précédemment paru. La seule différence est que je donne le nom d'induction aux procédés que M. Goblot appelle généralisation. Pour leur refuser le nom d'induction, il fait appel à deux arguments, l'un *ad hominem* qui me vise particulièrement, l'autre d'un caractère plus général.

Voici le premier. Je devrais, « pour être conséquent », rejeter l'identification entre généralisation (conclusion du spécial au général) et induction, parce que je rejette l'identification entre déduction et conclusion du général au spécial. Je ne saurais voir dans cette objection qu'une *ignoratio elenchi*. Je définis, avec la tradition, que je ne me fais pas plus scrupule de suivre quand elle me semble juste que d'abandonner quand elle me paraît erronée, l'induction un raisonnement qui conclut du spécial au général. Présente-t-elle ce caractère dans les sciences où son emploi est prépondérant, les sciences concrètes ou inductives? Si oui, je me crois justifié d'étendre le nom d'induction à tout procédé où se rencontre le même caractère, ayant bien spécifié que j'étudie les analogies formelles que présentent les méthodes dans leur application à des domaines différents. Pour qu'il y eût, comme le dit M. Goblot, inconséquence à conserver l'assimilation entre induction et raisonnement généralisant en rejetant l'assimilation entre déduction et raisonnement spécialisant, il faudrait que l'induction et la déduction fussent réellement deux procédés antithétiques, et que leur opposition traditionnelle ne fût pas une fausse

fenêtre pour la symétrie. Or je crois qu'elle n'est pas autre chose. Pour ne pas allonger cet article, je prie qu'on me fasse confiance sur ce point : on trouvera dans un chapitre d'un ouvrage que je prépare tous les développements nécessaires pour justifier cette thèse. Quoiqu'il en soit, je maintiens que la définition de l'induction doit se tirer de l'examen de ses caractères intrinsèques, et non de la comparaison de l'induction avec une définition plus ou moins arbitraire de la déduction. La comparaison doit s'appuyer sur la définition préalable, intrinsèque et indépendante des objets comparés; suivre la marche inverse c'est proprement, à mon sens, mettre la charrue devant les bœufs.

Comme second argument, d'une portée plus générale, M. Goblot fait valoir que si les mathématiques se servaient de l'induction, elles ne seraient plus des sciences déductives. J'avoue que cet argument, qui doit être cher à M. Goblot, car il y est revenu à maintes reprises dans différents articles, me touche peu. Les mathématiques resteront ce qu'elles sont, quelque épithète qu'on leur accole. Et d'autre part, sciences déductives veut dire, je pense, sciences qui font appel *surtout* à la déduction, et non *exclusivement*; car à ce compte, « pour être conséquent », il faudrait refuser le nom de sciences inductives aux sciences concrètes, parce qu'elles font appel à la déduction. Que fait notamment le raisonnement expérimental, sinon tirer déductivement les conséquences de l'hypothèse pour les confronter avec l'expérience? Que les sciences concrètes portent sur des objets d'expérience et les mathématiques sur des constructions de l'esprit, je n'ai jamais songé à le contester; mais cette différence d'objets n'exclut nullement une analogie de méthodes, et c'est justement cette application des mêmes procédés dans des domaines différents que mon article avait expressément pour but de mettre en lumière. Mais encore une fois, les mots m'importent peu; qu'on donne à ces procédés, comme je le faisais, le nom commun d'induction dans les deux ordres de sciences, ou qu'on tienne avec M. Goblot à leur réserver le nom spécial de généralisation quand c'est en mathématiques qu'on en fait usage, cela ne change rien à leur nature intrinsèque, et je crois que ce serait du temps perdu de prolonger cette discussion verbale.

*
* *

Si nous passons maintenant aux détails, M. Goblot critique d'abord le rapprochement que j'avais établi entre le raisonnement par récurrence et la méthode de concordance. Rappelons que le raisonnement par récurrence comprend deux moments également indispensables : une vérification établissant qu'un certain nombre particulier (2 dans

l'exemple choisi)[1] possède telle propriété, et une démonstration hypothétique établissant que si un nombre quelconque n possède cette propriété, le suivant $(n+1)$ la possède également. Après avoir signalé les différences que lui semble présenter la comparaison des deux nombres n et $(n+1)$ dans le raisonnement par récurrence et la comparaison des deux (ou plusieurs) faits empiriques que confronte la méthode de concordance, M. Goblot conclut (p. 69) : « il n'y a dans tout cela (dans le raisonnement par récurrence) aucune distinction entre l'élément individuel et l'élément général des nombres n et $(n+1)$ ».

Sur ce point, je ne saurais être de son avis, et déjà la seule partie du raisonnement par récurrence dont il tient compte, à savoir la démonstration hypothétique, me paraît établir une distinction entre l'élément individuel et l'élément général des nombres n et $(n+1)$. Il est très vrai, comme il le dit, que « n est un nombre entier quelconque, c'est-à-dire qu'on ne lui attribue dans le raisonnement aucune valeur absolue »; mais il n'en est pas de même de $(n+1)$, qui est le nombre n augmenté d'une unité. Il y a entre n et $(n+1)$ une différence individuelle, consistant en ce que $(n+1)$ est $n+1$ et que n est $(n+1)-1$. Donc, déjà la démonstration hypothéthique du raisonnement par récurrence, considérée isolément, nous fournit sur la propriété considérée ce renseignement que la possession de cette propriété (supposée vraie pour n, démontrée vraie pour $n+1$ sous l'hypothèse qu'elle soit vraie pour n) ne dépend pas de la valeur spéciale des nombres n et $n+1$ considérés, autrement dit n'est pas liée à leur élément individuel ou, d'une façon plus précise, distinctif.

Mais ce n'est pas tout. La démonstration hypothétique que nous venons d'envisager n'est qu'une partie du raisonnement par récurrence, à laquelle se joint la vérification de la propriété pour un nombre *déterminé*. M. Goblot dit bien que « la vérification de la propriété pour des nombres déterminés ne serait pas utile pour assurer qu'elle est vraie de tous les nombres entiers ». Mais il en résulte seulement que chacune des deux parties du raisonnement par récurrence (vérification pour un nombre déterminé et démonstration hypothétique) est nécessaire et non suffisante : le raisonnement par récurrence exige ces deux moments à la fois, de même qu'un syllogisme requiert deux

1. Outre la raison qui a fait choisir cet exemple à M. Goblot, à savoir de montrer que le raisonnement par récurrence peut avoir pour origine un nombre autre que 0 ou 1, j'en ai eu d'autres pour le choisir moi-même. Étant donné le but pédagogique que je me proposais dans mon article, je tenais à me mettre à la portée d'élèves de mathématiques élémentaires; j'ai demandé aux miens un exemple de raisonnement par récurrence emprunté à leur cours, et c'est eux qui m'ont fourni celui-là. D'autre part, cet exemple s'est trouvé permettre le rapprochement que j'établis entre le raisonnement par récurrence et la réduction à l'absurde comme substituts provisoires de la démonstration directe, en tant que $(1+a)^n > 1+na$ n'est qu'une approximation provisoire de la formule de Newton : $(1+a)^n = ...$

prémisses, ou qu'en mathématiques on ne peut rien tirer des définitions sans les axiomes ni des axiomes sans les définitions. Dans la démonstration hypothétique, n est un nombre entier quelconque. Mais une fois que cette démonstration a établi que *si* la propriété est vraie pour n, elle l'est pour $n+1$, comme la vérification a établi d'autre part *qu*'elle est vraie pour 2, de ces deux propositions combinées il résulte *qu*'elle est vraie pour $2+1$ ou 3. Nous avons donc deux nombres *particuliers*, 2 et 3, qui concordent par la possession de la propriété considérée, et qui fournissent matière à un raisonnement identique dans la forme à la méthode de concordance.

Nous pouvons maintenant revenir sur les différences que M. Goblot signale entre le raisonnement par récurrence et la méthode de concordance. Je n'ai nullement prétendu que les deux raisonnements fussent identiques de tout point, mais simplement qu'ils appliquent à deux domaines différents un procédé semblable. « Dans le raisonnement par récurrence, dit M. Goblot, la propriété n'est pas reconnue vraie d'une manière indépendante pour $n+1$ ». Pardon : elle est démontrée vraie pour $n+1$, quel que soit $n+1$, puisqu'elle est vérifiée pour $n=2$, et que la démonstration hypothétique permet de passer de 2 à $2+1$, de $2+1$ à $(2+1)+1$, etc. En résumé, dans le raisonnement par récurrence comme dans la méthode de concordance, la démonstration consiste dans la comparaison de deux (ou plusieurs) cas particuliers. Dans le raisonnement par récurrence comme dans la méthode de concordance, la vérité de la proposition relative au premier cas particulier est constatée (expérience dans la méthode de concordance, vérification dans le raisonnement par récurrence). La vérité de la proposition relative au second (ou aux seconds) cas particuliers qu'on rapproche du premier est encore constatée par expérience dans la méthode de concordance; dans le raisonnement par récurrence, elle est démontrée au moyen de la série indéfinie des additions d'une unité par lesquelles on passe du premier nombre considéré au second (ou aux seconds) qu'on en rapproche.

Enfin, dans le raisonnement par récurrence, dit M. Goblot, la comparaison des deux nombres n et $n+1$ ne montre pas, puisque ce sont des nombres entiers quelconques, « qu'ils n'ont aucune autre propriété commune que d'être des nombres entiers consécutifs » (pour parler précisément, il faudrait dire : d'autre caractère commun que d'être des nombres entiers, et d'autre caractère distinctif que d'être des nombres entiers consécutifs). Il n'y aurait là qu'une analogie de plus avec la méthode de concordance, où l'on n'est jamais sûr non plus que les cas que l'on compare ne concordent que par l'élément que l'on conjecture être lié à leur propriété commune : il peut y avoir en outre quelque élément commun inaperçu, et c'est pour éliminer autant que possible cette possibilité d'éléments communs inaperçus qu'on rapproche dans cette méthode des cas multiples et variés. On pourrait dire qu'il en est de même dans le raisonnement

par récurrence, où la possibilité de multiplier à l'infini les vérifications, en ajoutant successivement une unité à la première valeur particulière de n, montre que la propriété est vraie pour des nombres particuliers quelconques, donc n'ayant d'autre caractère commun que d'être des nombres entiers, et que par suite la présence de cette propriété dans des nombres particuliers quelconques ne tient pas à quelque caractère commun inaperçu de ces nombres, autre que leur caractère d'être des nombres entiers. Mais ici, cette vérification n'est pas nécessaire, car les nombres n et $n+1$ considérés dans la démonstration hypothétique n'ont d'autre caractère commun que d'être des nombres entiers, puisque c'est ce seul caractère commun qu'a fait intervenir la démonstration hypothétique en leur donnant les valeurs indéterminées n et $n+1$.

*
* *

Passons au parallèle que j'instituais entre la méthode de différence et la réduction à l'absurde. M. Goblot déclare (p. 70) n'être point parvenu à saisir ma pensée sur ce point. Fût-il seul dans son cas, je le regretterais vivement, d'autant plus que je ne vois guère comment exposer d'une façon plus claire l'analogie de ces deux procédés, qui sont tous deux des démonstrations indirectes en ce qu'ils établissent directement, non la vérité de la proposition en question, mais la fausseté d'une autre proposition. Autrement dit, ces deux méthodes ne sont l'une et l'autre qu'une application du syllogisme disjonctif (mode *tollendo-ponens*) : A est B ou C; or il n'est pas B; donc il est C.

Sur un point, la critique de M. Goblot est plus explicite : « Dans la méthode de différence, écrivais-je, la proposition accessoire dont la fausseté servira à établir la vérité de la proposition en question n'est pas la contradictoire de la proposition en question, mais simplement une proposition différente. » « Je ne reconnais plus ici, objecte M. Goblot, la méthode de différence, ni même aucun raisonnement, car pour démontrer une proposition par la réfutation d'une autre, il faut de toute nécessité qu'elles soient rigoureusement contradictoires entre elles ».

Une discussion à ce sujet nous entraînerait trop loin du point précis en question; je me bornerai à deux remarques. D'une part, la logique formelle scolastique reconnaît, comme procédé pour démontrer une proposition par la réfutation d'une autre, non seulement l'opposition des contradictoires, mais aussi celle des subcontraires (la fausseté de : Quelque S est P entraîne la vérité de : Quelque S n'est pas P). D'autre part, dans la majeure du syllogisme disjonctif : A est B ou C, les deux membres de cette alternative : A est B, A est C, ne sont pas « rigoureusement » contradictoires; il n'y a entre eux qu'une contradiction implicite ou matérielle, non une contradiction explicite ou for-

melle, qui devrait s'énoncer : A est B ou non-B. Encore n'y aurait-il pas là contradiction au sens traditionnel du mot, qui signifie opposition de deux propositions à la fois en quantité et en qualité, et faudrait-il donner des propositions contradictoires cette définition, dont la définition traditionnelle n'est qu'un cas particulier : deux propositions contradictoires sont deux propositions telles que la fausseté de l'une entraîne la vérité de l'autre et réciproquement (en logique symbolique : $aa' = 0$. $a + a' = 1$).

Pour revenir à l'analogie que je signalais entre la méthode de différence et la réduction à l'absurde, loin de l'atténuer, je l'accentuerais plutôt, et voici ce que j'en dirais. La seule différence entre ces deux procédés est que la fausseté de la proposition accessoire, fausseté qui sert à établir la vérité de la proposition en question, s'établit en montrant qu'en développant les conséquences de cette supposition, on aboutit à une contradiction avec une proposition antérieurement démontrée dans la réduction à l'absurde, avec un fait d'expérience dans la méthode de différence. Mais la proposition accessoire n'est pas moins contradictoire de la proposition à démontrer dans la méthode de différence que dans la réduction à l'absurde, car dans la méthode de différence supposer que la propriété en question est liée à l'élément individuel, c'est supposer qu'elle n'est pas liée à l'élément général, ce qui est précisément la contradictoire (au sens large indiqué plus haut) de la loi à établir. La démonstration, ou pour éviter toute controverse sur les mots, l'établissement de la proposition en question (théorème mathématique ou loi concrète) comprend deux parties : l'une, généralement sous-entendue, mais indispensable, est un syllogisme disjonctif, l'autre est la démonstration de la vérité de la mineure de ce syllogisme disjonctif au moyen d'un syllogisme hypothétique (mode *tollens*). Ces deux éléments se retrouvent également dans la méthode de différence et la réduction à l'absurde, comme il est facile de s'en rendre compte par le rapprochement de deux exemples concrets :

MÉTHODE DE DIFFÉRENCE	RÉDUCTION A L'ABSURDE
1° Syllogisme disjonctif.	
La propriété de rendre un son pour une corde vibrant est liée au caractère corde ou au caractère vibrant.	Deux droites perpendiculaires à une même droite sont parallèles ou non-parallèles.
Or elle n'est pas liée au caractère corde.	Or elles ne sont pas non-parallèles.
Donc elle est liée au caractère vibrant.	Donc elles sont parallèles.

2° Syllogisme hypothétique établissant la vérité de la mineure du syllogisme disjonctif.

Si elle était liée au caractère corde, elle se retrouverait dans la corde non-vibrant.	Si elles étaient non parallèles, de leur point de rencontre on pourrait abaisser sur la droite deux perpendiculaires.
Or elle ne se retrouve pas dans la corde non-vibrant.	Or d'un point on ne peut abaisser sur une droite qu'une perpendiculaire.
Donc elle n'est pas liée au caractère corde.	Donc elles ne sont pas non-parallèles.

* * *

Un mot pour finir sur la cycloïde. M. Goblot relève avec raison le lapsus qui m'avait fait accoler le nom d'Archimède à la détermination physique de l'aire de la cycloïde par Galilée au moyen d'un procédé renouvelé d'Archimède... J'avais appelé ce procédé une démonstration physique. « Nul, proteste M. Goblot, n'a jamais considéré comme démonstrations les solutions empiriques de problèmes mathématiques. » C'est toujours la même querelle de mots qui revient. Il est trop évident que si l'on restreint *a priori* le sens du mot démonstration à la démonstration mathématique, l'expression démonstration physique sera une contradiction *in adjecto*. Pour moi, j'oppose le mot démonstration, où je ne vois qu'un synonyme de raisonnement, au mot constatation (observation ou expérimentation dans les sciences concrètes, vérification en mathématiques) comme deux espèces différentes d'établissement d'une proposition, opposition que j'ai exprimée ailleurs par les termes de jugement intuitif et jugement discursif.

Reste un dernier désaccord, plus apparent que réel, entre M. Goblot qui rapporte ce procédé physique, quelque nom qu'on lui donne, à la méthode de différence, et moi qui le rapportais à la méthode de concordance. Nous avons raison tous deux et la proposition en question peut être établie par l'une ou par l'autre des deux méthodes, de même que la liaison du son à la vibration dans l'exemple que je donnais dans mon article. Si, après avoir découpé dans une feuille de métal, homogène et d'épaisseur constante, un cercle et sa cycloïde, et constaté que le premier pesant 1, la seconde pèse 3, on raisonne ainsi : « Comme il ne subsiste que deux propriétés différentes, l'aire et le poids, il faut nécessairement les rapporter l'une à l'autre », on est, avec M. Goblot, dans la méthode de différence (entre le cercle et sa cycloïde). Mais si, dans une ou plusieurs feuilles homogènes et d'épaisseur constante d'un même métal ou de plusieurs métaux, on découpe plusieurs cercles et les cycloïdes correspondantes, et que l'on compare, non plus un cercle et sa cycloïde, mais plusieurs ensembles d'un cercle et de sa cycloïde, on est dans la méthode de concordance : les éléments individuels (grandeur absolue du cercle et de la cycloïde, épaisseur et densité des feuilles de métal employées) sont sans influence sur le rapport des deux aires.

G. H. Luquet.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

I. — Logique.

Paulhan. — *Logique de la contradiction*, in-16, 182 p. Paris, F. Alcan, 1910.

La contradiction absolue ou absurdité pure, ce fantôme dont les logiciens font peur aux esprits bien sages, n'existe pas en fait et ne peut pas plus exister dans la pensée que dans l'être : la contradiction, telle que l'entend le vulgaire ou contradiction relative est, au contraire, un élément, mieux, un aliment de la vie intellectuelle.

La première est l'opposition des propositions en qualité et quantité ; la seconde est l'incompatibilité, dans l'ordre intellectuel, entre les jugements ou entre les idées, — dans l'ordre des sentiments, entre l'amour et la haine, par exemple; — dans l'ordre de la volonté, soit entre des fins qui s'opposent, soit entre des moyens qui s'excluent, soit entre une fin qu'on désire et des moyens qui répugnent. La seconde est donc aussi variée dans ses formes et aussi fréquente que la première est simple et difficilement réalisable.

La contradiction est un état d'esprit qu'on peut définir l' « incompatibilité ». l'impossibilité où sont deux faits psychiques de « s'unir pour une fin commune, pratique, affective ou intellectuelle ». Mais cet état d'esprit répond à un état des choses. « La contradiction logique n'est qu'un signe, le signe d'une incompatibilité réelle ».

On peut expliquer la contradiction par son contraire : l'*identité*. L'identité est ce qui s'accorde, la contradiction, ce qui s'exclut. Le rôle ou la fonction logique de l'identité explique le rôle de la fonction logique de la contradiction. L'identité absolue (A est A) n'existe pas plus que la contradiction pure; si elle existait, elle serait sans intérêt. La seule identité qui soit à considérer est *l'identité abstraite*, celle qu'on remarque entre des termes ou des êtres différents, entre deux corps chimiques, deux hommes, deux sociétés par exemple. *Les termes identiques* ne sont pas réellement identiques : le terme homme, appliqué à Socrate, n'est pas le même que le terme homme appliqué à Wellington ; les termes, dits identiques, sont seulement des termes « substituables » ou interchangeables. Mais on n'a intérêt à échanger une chose que contre une autre différente. Les termes « substituables » sont donc à la fois *autres* et *les mêmes* ; c'est à ce titre seulement qu'ils sont utilisables, qu'ils entrent dans des

raisonnements. Mais ce qui est vrai de l'identité absolue l'est aussi de la contradiction, prise à la rigueur. Ni l'identité ni la contradiction ne se suffisent à elles-mêmes; elles s'appellent, se complètent et se font valoir l'une l'autre. Trois termes absolument identiques ne feraient pas un syllogisme; trois termes entièrement différents, non plus; trois termes différents, ayant un élément commun, *Socrate*, *homme* et *mortel*, voilà ce qui constitue un raisonnement. « Le syllogisme rapproche et met en valeur ce que les trois termes ont d'identique, mais sans que ce qui les sépare soit complètement écarté ».

Il en est de même du raisonnement inductif. « L'eau bout à 100° » n'est pas une proposition identique, n'équivaut pas à : « Cette eau qui a bouilli à 100° a bouilli à 100° ». « L'induction n'a de valeur que parce qu'elle nous montre certaines identités partielles et abstraites se réalisant malgré des différences et des contradictions continuelles ».

Raisonner, c'est donc à la fois distinguer et unir, distinguer les idées qu'on rapproche et rapprocher celles qu'on distingue. Le raisonnement, si simple et rigoureux qu'on le suppose, n'est jamais une opération analytique, une pure identité.

Il n'est pas non plus, si imparfait qu'on l'imagine, une pure contradiction. On chercherait en vain, affirme M. Paulhan, des idées absolument contradictoires. Les mathématiques mêmes n'en offrent pas d'exemple : le nombre infini n'est pas contradictoire, puisqu'il y a des esprits qui ne répugnent pas à l'admettre. *A fortiori* n'y a-t-il point d'impossibilité physique, prise à la rigueur. Que de choses qui passaient pour matériellement impossibles ont été reconnues vraies, exemple : l'hypnotisme, les propriétés du radium! Quant aux antinomies philosophiques, ce ne sont que des questions mal posées.

On trouverait encore moins la contradiction dans les sentiments. Quels sentiments peuvent être dits incompatibles? On peut en même temps aimer et haïr, être bon et cruel, etc. Que parle-t-on aussi d'actes contradictoires?

Mais peut-être faut-il distinguer entre la contradiction apparente et la contradiction réelle? Non, car l'une ne se comprend pas sans l'autre. D'ailleurs il est des cas où la contradiction est avouée, reconnue, et admise néanmoins par l'esprit, lequel ne la juge point insoluble, se contente de dire qu'il n'en entrevoit pas la solution, se rassure d'ailleurs par ce fait qu'il ne l'admet qu'à titre provisoire.

Il n'y a donc pas de contradiction absolue, qui soit complètement à rejeter; au contraire, la contradiction apparaît partout comme nécessaire. Dans la vie psychologique, tout est tendance; or toute tendance, d'une part, est contrariée par d'autres tendances, de l'autre, est résoluble en éléments de tendance eux-mêmes contradictoires entre eux. Il suit de là qu'un sentiment, qu'une théorie, qu'un fait psychologique quelconque, en évoluant, se dissout, révèle ses contradictions internes : ainsi se rompent les amitiés, ainsi meurent les doctrines.

Acceptons ce fait ou cette loi de la contradiction et ne songeons

qu'à en tirer parti. A côté de la logique de la conséquence et de la logique de la vérité, il y a place pour une logique utilitaire qui ferait à la contradiction sa part, qui la considérerait comme un poison convertible en remède, qui s'y résignerait comme on se résigne à un petit mal pour un grand bien, qui ne verrait pas d'inconvénient à admettre deux idées contradictoires, dont chacune, prise à part, paraît vraie (Bossuet), qui jugerait que « deux théories contradictoires, pourvu qu'on ne les mêle pas et qu'on n'y cherche pas le fond des choses », peuvent être toutes deux « d'utiles instruments de recherches » (Poincaré), qui craindrait de condamner d'avance et sans examen une idée neuve et féconde, simplement parce qu'on n'en voit pas l'accord ou qu'on la juge en désaccord avec d'autres vérités. Il y aurait ainsi une casuistique logique comme il y a une casuistique morale : on distinguerait des degrés et des nuances dans la vérité des opinions comme dans le mérite des actes.

Cette casuistique ferait le départ des contradictions à admettre et des contradictions à rejeter. Elle compterait parmi les premières celles qui résultent des comparaisons et métaphores, — celles qui se rencontrent entre des idées d'ordres entièrement différents (religion, science), — celles qui résultent de l'équivoque des termes (ex. liberté, égalité). Il est bon que l'esprit soit illogique, si l'illogisme le sauve de l'intolérance. Or c'est justement parce qu'on n'en aperçoit pas la contradiction avec les idées régnantes, que les nouveautés hardies s'introduisent sans danger dans les sociétés conservatrices. Il est bon encore d'admettre l'opposition des points de vue, de ne pas croire à l'incohérence, à l'hypocrisie et au mensonge, là où il y a peut-être richesse de pensée, souplesse et largeur d'esprit. « A trop rechercher la pureté de l'intelligence », on risquerait de la dessécher, de l'amoindrir, d'en condamner les audaces, les témérités heureuses, d'en arrêter les élans spontanés et sincères, condition de ses progrès. Il est bon qu'à la faveur de la contradiction, les esprits évoluent, les théories, les observations se renouvellent, les idées changent, les mœurs se transforment.

M. Paulhan ne se contente pas de plaider les circonstances atténuantes de la contradiction, il absout la contradiction elle-même. Sa casuistique logique paraît donc relâchée. Elle ne satisfera point les logiciens rigoureux. Elle ne satisfera pas davantage les pragmatistes. Il se défend en effet de subordonner la vérité à l'action. Quel est donc son but? C'est, à ce qu'il semble, d'aller plus loin encore que les logiciens réalistes, de mettre la logique d'accord, non seulement avec la réalité objective, mais encore avec les démarches naturelles de la pensée, avec cet illogisme foncier et irréductible de l'esprit humain, que j'appellerais à défaut d'autre nom, et pour le distinguer du penser logique, le psychologique, de montrer que cet illogisme a sa raison d'être, sa valeur, se justifie par ses succès, se prouve, comme le mouvement, en marchant. Tentative paradoxale, hardie, qui rentre dans

le mouvement général de réaction contre la logique pure et qui est l'aboutissement naturel, je n'ose dire logique, de ce mouvement. M. Paulhan est un libre esprit, qui ne se laisse point emprisonner dans ces catégories de la pensée qu'on appelle le logique, le réel, le psychologique, qui se meut de l'un à l'autre et fait pénétrer l'un par l'autre; c'est par là qu'il est original, c'est en cela qu'il se montre révolutionnaire.

L. Dugas.

II. — Sociologie.

1° La solidarité sociale dans le temps et dans l'espace, 2° La solidarité sociale. ses formes, ses principes, ses limites. Vol. XII et XIII des *Annales de l'Institut International de Sociologie.* Paris, Giard et Brière, 1910-1911, 324 et 326 p.

On ne saurait trop louer l'initiative prise par l'Institut International de Sociologie d'organiser périodiquement des Congrès réunissant les sociologues du monde entier qui y viennent, non pas pour faire une communication quelconque sur un sujet quelconque, choisi au hasard, mais pour émettre leur avis sur une question bien précise, bien délimitée, posée d'avance et choisie parmi celles qui passionnent le plus l'opinion publique des pays civilisés. C'est ainsi que l'Institut a discuté successivement dans ses Congrès les questions de l'organicisme, du matérialisme historique, des rapports de la sociologie et de la psychologie, des luttes sociales. La solidarité sociale a été mise à l'ordre du jour du septième Congrès tenu à Berne en 1909 et dont les deux volumes que nous avons devant nous contiennent les « paroles et travaux. »

Encore une fois, rien de plus rationnel que l'idée de ces Congrès consacrés à la discussion d'une question *unique.* Il en résulte une concentration de l'intérêt qui rend possible une discussion approfondie, et la présence de savants accourus de toutes les parties du monde et représentant toutes les opinions philosophiques, politiques et sociales donne à la discussion le caractère d'une vaste enquête sur la question.

Nous n'avons pas eu l'occasion de prendre connaissance des travaux des précédents Congrès de l'Institut International de Sociologie. Mais l'impression d'ensemble qui se dégage pour nous du Congrès consacré à la solidarité sociale est que, à quelques rares exceptions près, tous les congressistes ont abordé la discussion de cette question dans une disposition d'esprit éminemment favorable au principe de la solidarité dont ils se sont complu à noter les différentes manifestations et leurs répercussions, surtout les répercussions heureuses, sur

l'ensemble de la vie sociale. La constatation a été faite, à plusieurs reprises, que la solidarité est un fait inhérent à la vie sociale, qu'elle a toujours existé, revêtant des noms et des formes différents selon les époques, qu'elle plonge par des racines profondes, par-delà la vie des peuples primitifs, jusque dans la vie animale et que la tâche de l'humanité moderne consiste à la développer, à l'étendre, à la rendre consciente, réfléchie, voulue.

La solidarité, dit M. de la Grasserie, après avoir passé par la phase génétique ou anthropologique, théologique (charité) et psychologique (fraternité ou philantropie), doit devenir sociologique, par la mutualité, la coopération, l'association sous toutes ses formes. C'est là l'évolution logique, naturelle de la solidarité. M. Marc Baldwin conçoit cette évolution d'une façon quelque peu différente : pour lui, le premier mode de la vie collective est le mode *instinctif* ou *grégaire* (basé sur les propriétés biologiques), suivi du mode *spontané* ou *plastique* (basé sur les propriétés psychologiques), auquel doit succéder de nos jours le mode *réfléchi* ou *proprement social*.

Mais la persistance de la solidarité, sous des formes diverses, à travers toutes les phases de la vie sociale, depuis ses origines (sans parler de ses manifestations dans la vie animale) jusqu'à nos jours, justifie-t-elle la prétention qui se manifeste un peu partout d'ériger la solidarité en postulat social, de l'élever au rang d'un véritable principe moral? Car, au fond, c'est bien de cela qu'il s'agit, et en France d'une façon toute particulière. On se rappelle en effet le bruit qui s'est fait, il n'y a pas bien longtemps, autour du livre de M. L. Bourgeois sur la solidarité, des discussions que ce livre a soulevées, des espérances que la doctrine qui s'y trouve exposée a fait naître, de l'accueil empressé, presque joyeux, qui lui a été réservé par les sphères officielles et gouvernantes. C'est ainsi que la solidarité est devenue en France la base de la morale laïque, la « doctrine officielle de la troisième République » (F. Buisson).

On dira, peut-être, que la France présente sous ce rapport un cas extrême. Oui, mais pas exceptionnel. Il ressort en effet des communications faites au Congrès que la solidarité jouit également d'une grande faveur dans d'autres pays civilisés, qu'elle est considérée à peu près partout comme un facteur primordial de progrès social et de perfectionnement moral.

Mais la vie sociale est tellement compliquée, les facteurs, même primordiaux, de progrès social et de perfectionnement moral sont tellement nombreux qu'il ne suffit pas de prêcher la solidarité, pour la seule raison qu'elle se dégage avec une évidence incontestable de l'observation de la phénoménologie sociale et qu'elle constitue un fait d'expérience journalière : il faut encore déterminer la part exacte qui lui revient dans la vie sociale, définir les conditions dans lesquelles elle doit s'exercer et les modalités qu'elle doit revêtir pour être vraiment efficace.

Telle est, d'ailleurs, l'opinion de M. de Roberty. Cet auteur trouve nos idées actuelles sur la solidarité entièrement entachées de pragmatisme, de ce pragmatisme qui « met la volonté avant le sentiment et l'idée, l'action avant la pensée » et fait « précéder la théorie non pas par l'expérience ou la recherche expérimentale, mais par la pratique, ce qui est tout autre chose ». L'engouement qui existe aujourd'hui pour la solidarité rappelle celui qui existait autrefois pour la liberté qui, elle aussi, a été considérée, à un moment donné, comme le principe directeur de la vie sociale, comme une condition essentielle du progrès et du bonheur. Mais l'enthousiasme pour la liberté n'a pas tardé à se dissiper et « les libéraux les plus ardents se sont vus forcés de maudire les crimes commis au nom de la liberté ». Qui sait si ce ne sera pas « demain le tour des solidaristes et des socialistes les plus sincères de déplorer les fautes lourdes commises au nom de la solidarité »? Et que faire pour éviter une déception pareille, pour n'être pas obligé de brûler demain ce qu'on a adoré la veille? Ne pas mettre la charrue avant les bœufs, ne pas ériger en principe objectif un mobile qui n'est peut-être dicté que par les intérêts et les besoins immédiats; bref, observer, apprendre, savoir, avant d'agir.

Conseils pleins de sagesse, mais malheureusement difficiles à suivre. Il est vrai que la solidarité, telle qu'elle est conçue et pratiquée, est un principe purement pragmatique, et sans vouloir, par exemple, médire du pacifisme ni opposer la moindre objection de principe à la possibilité et à la désirabilité, sinon d'une fraternité, du moins d'une étroite entente internationale, telles qu'elles se trouvent exposées dans les communications de MM. Novicow et Xénopol, il est permis de se demander si de pareils projets ont une base objective suffisante et si le pacifisme à outrance d'un grand nombre de nos contemporains ne découle pas précisément d'intérêts et de besoins qui n'ont rien de commun avec la morale pure. Et des sociologues aussi autorisés que M. Lester Ward et M. Simmel ne sont-ils pas là pour nous montrer dans la guerre et dans la lutte de puissants facteurs de socialisation?

Le plus souvent, en effet, la solidarité ne représente, au cours de l'évolution sociale, qu'un moyen de lutte, et on peut même dire que ce caractère va en s'accentuant, au fur et à mesure qu'on se rapproche des temps modernes. La charité chrétienne et la fraternité métaphysique aspiraient à englober, sinon tout le genre humain, du moins une partie aussi grande que possible de l'humanité. La solidarité moderne n'embrasse que des cercles relativement très restreints. Autrefois on était membre de la chrétienté, citoyen du monde, ami du genre humain, c'est-à-dire on cherchait entre soi et les autres les ressemblances les plus générales et les plus permanentes. Aujourd'hui on est membre d'un syndicat, d'une association, c'est-à-dire on cherche à se rapprocher, non en vertu d'un principe abstrait, mais sur la base d'intérêts concrets, opposés à d'autres intérêts non moins con-

crets. Ceci n'exclut pas la possibilité pour les mêmes individus de faire partie de plusieurs groupements à la fois, ce qui prouve seulement que ces individus ont plusieurs ordres d'intérêts à défendre et que chaque groupement est consacré à la défense d'un ordre d'intérêts déterminé. Ce n'est donc pas par leurs caractères humains que les hommes d'aujourd'hui se solidarisent avec leurs semblables, mais par leurs caractères les plus contingents et les plus particuliers. Et c'est ainsi que la solidarité est susceptible d'aggraver indirectement le mal qu'elle est destinée à guérir, c'est-à-dire le particularisme, car elle n'est souvent que le particularisme, l'égoïsme à plusieurs.

Mais c'est là, disent les solidaristes, une déviation de la solidarité, une maladie du « sentiment solidariste ». Nous voulons précisément, ajoutent-ils, voir la solidarité acquérir un caractère aussi universel que celui de la charité et de la fraternité; nous voulons non seulement la solidarité par intérêt, mais aussi et surtout la solidarité comme expression d'un besoin moral, non seulement la solidarité entre coopérateurs ou associés ou syndicalistes, mais la solidarité entre hommes en tant qu'hommes.

Mais vouloir ne suffit pas. Il faut encore trouver le moyen de faire naître le sentiment et le besoin de la solidarité là où aucun intérêt n'y pousse. Et c'est là peut-être la chose la plus difficile. C'est la pierre d'achoppement de la morale indépendante, laïque ou positive ou de quelque autre nom qu'on l'appelle, bref de toute morale sans sanction. S'ensuit-il qu'il faille revenir à une morale transcendante, pourvue de sanctions et d'obligations? On ne remonte pas un courant, et aurait-on le courage de le faire, la difficulté n'en serait que reculée, car on ne voit pas comment on pourrait faire accepter une morale pareille, dans la disposition actuelle des esprits.

Doit-on, avec M. de Roberty, subordonner la pratique et le développement de la moralité à la « connaissance des lois de la nature et de la vie, connaissance qui s'extériorise ou s'actualise, qui se manifeste au dehors par des faits, qui sont toujours des actes ou des séries d'actes, des conduites tendant de plus en plus à se conformer à ces lois? » Mais le chemin est peut-être long, et il n'est pas du tout certain que la connaissance de la vérité soit susceptible de fournir à l'action des mobiles suffisants; à l'action sociale s'entend, car, en ce qui concerne nos rapports avec la nature extérieure, la primauté de la connaissance sur l'action est incontestable.

Sommes-nous donc dans une impasse et devons-nous renoncer à l'espoir de voir un jour se réaliser le beau rêve de la solidarité universelle? Répondre à cette question par un *oui* ou par un *non* catégorique serait anticiper sur l'avenir, alors que les éléments de cette anticipation, on l'a vu, nous font à peu près totalement défaut. La réalité sociale ne se construit pas avec des équations algébriques. Ce n'est qu'après coup que nous appelons celles-ci à notre secours.

Croyant posséder la pierre philosophale, nous voulons éviter aux

autres les tâtonnements et les expériences pénibles et leur indiquer le chemin du bonheur le plus sûr et le plus court. Il arrive alors des deux choses l'une : ou il nous semble que les hommes suivent réellement le chemin que nous leur avons indiqué et nous y voyons l'effet de nos conseils : ou bien nous les voyons s'engager dans des directions tout à fait opposées, et alors nous nous impatientons, croyant nous trouver en présence d'un parti-pris d'aveuglement et d'ignorance. Et, dans les deux cas, nous nous trompons. Chacun entend faire lui-même son bonheur et se dirige là où il croit le trouver, quitte à subir des déceptions et des expériences pénibles. C'est de ces déceptions et de ces expériences que naît la connaissance. Les jeunes Français, nous raconte M. Buisson, commencent aujourd'hui à se familiariser avec l'idée de la solidarité dès l'école primaire. Nous ne savons si ce « dressage » a donné des résultats satisfaisants, et il n'y aurait rien d'étonnant à ce que le temps employé dans ce but fût du temps perdu. Si, en effet, la solidarité, telle que nous la concevons, fait réellement partie des tendances générales de l'évolution sociale, elle passera tôt ou tard nécessairement dans les mœurs ; sinon, tous nos efforts pour l'y faire entrer resteront stériles. Qu'on regarde seulement ce qui se passe pour le socialisme et qu'on se rende compte de toute la série d'avatars qu'il a subis depuis Karl Marx. Celui-ci croyait pourtant avoir bien pris ses précautions et formulé des prédictions d'une exactitude quasi mathématique. Ce qui ne les a pas empêchées de recevoir des événements de cruels démentis. Marx s'est-il donc trompé du tout au tout? Nullement, mais alors qu'il croyait tenir la vérité, il a tout simplement saisi une tendance et exprimé un désir. Et les contingences sociales et historiques ont fait subir à sa théorie des déformations qui la rendent, dans la pratique, à peu près méconnaissable. Il en sera peut-être de même de la solidarité. Nous en avons lancé l'idée, mais gardons-nous de dogmatiser, de prédire, de croire que nous tenons la chose, parce que nous possédons le mot.

Dr S. Jankelevitch.

Albion W. Small. — The meaning of the social science. University Press of Chicago, 1910, Vol. in-16, 309 p.

Les douze conférences dont se compose ce livre ont été prononcées devant les étudiants réunis de l'Université de Chicago, spécialisés dans les différentes branches des sciences sociales. Le but que se proposait l'auteur, en inaugurant ces conférences, consistait à combattre moins la spécialisation comme telle qui, après tout, constitue une des nécessités du travail scientifique de nos jours, que le particularisme et l'étroitesse d'esprit des savants qui s'imaginent pouvoir arriver à des résultats positifs et pratiquement utilisables, sans

jamais sortir de leur spécialité, en se refusant obstinément à confronter leurs données avec celles obtenues dans les autres domaines des sciences sociales.

Ce point de vue correspond à une fausse conception et de la réalité et de la science. Lorsque nous découpons l'une et l'autre en plusieurs provinces, lorsque nous distinguons dans l'une et dans l'autre plusieurs catégories de faits, nous usons d'un procédé qui, s'il nous est imposé, ainsi que nous venons de le dire, par les exigences de la recherche scientifique, n'en est pas moins artificiel et arbitraire, puisque la réalité est une et indivisible et que chacun de ses phénomènes est relié à tous les autres par une infinité de liens résultant d'une série interminable d'actions et de réactions réciproques. Ceci est déjà vrai de la réalité physique; mais combien plus vrai de la réalité sociale où l'interdépendance des phénomènes s'impose avec une évidence telle qu'il faut être vraiment ou aveugle ou inconscient pour la contester ou seulement la mettre en doute. C'est que, à la différence des faits physiques, les faits sociaux reconnaissent tous une source commune dont ils découlent et à laquelle ils doivent être ramenés. Cette source n'est autre que la volonté humaine, seule créatrice de la réalité sociale dans toutes ses manifestations multiples et variées. La volonté humaine étant une, s'exprime tout entière dans chacun des domaines de la vie sociale, et la distinction que nous établissons entre ces domaines ne peut être basée que sur la prédominance dans chacun d'eux d'un certain ordre de mobiles; prédominance d'ailleurs toute relative et provisoire, destinée à s'effacer dans une synthèse plus parfaite de la vie, dans une unité plus élevée de l'homme lui-même.

C'est ce que beaucoup de savants spécialisés dans les sciences sociales ne sont que trop enclins à oublier de nos jours. Et c'est pourquoi nous avons aujourd'hui des sciences sociales, vivant chacune à part et pour son propre compte, sans se soucier le moins du monde des autres dont le plus souvent elle ignore ou feint d'ignorer l'existence. C'est là un état de choses tout à fait anormal, vu qu'une science ainsi conçue et cultivée ne peut aboutir qu'à des données partielles qui, si elles ne sont pas complétées par les résultats élaborés par les autres sciences, resteront à jamais à l'état d'abstractions.

Il s'agit donc de mettre fin à l'isolement dans lequel a vécu jusqu'à ce jour chacune des sciences sociales, si l'on ne veut pas que celles-ci deviennent un simple amusement d'esprits curieux et désœuvrés. La science doit refléter la réalité et être en même temps utilisable en tant que moyen en vue de fins posées par cette même réalité. La vraie science doit être concrète d'un bout à l'autre, et plus que de toutes les autres, cela est vrai des sciences sociales. Et celles-ci ne deviendront concrètes que le jour où, abandonnant le parti-pris de s'ignorer, elles se mettront au contraire à travailler de concert, à coordonner leurs résultats, à établir entre leurs données un accord parfait, une fusion intime.

Mais quelle est la force susceptible d'abattre les cloisons étanches que la spécialisation à outrance a dressées entre les différentes sciences sociales et de créer entre celles-ci un courant de sympathie et d'entente, une communication de tous les instants, en les rattachant les unes aux autres aussi étroitement que sont reliées entre elles les différentes manifestations de la vie elle-même? On a beaucoup médit de la sociologie, et les sceptiques ne manquent pas qui admettent qu'à côté des sciences sociales il n'y a pas place pour la sociologie proprement dite, puisqu'on ne voit pas quel pourrait être son objet propre. Mais si la sociologie n'existe pas en tant que science distincte, elle existe tout au moins en tant que *point de vue*, le point de vue sociologique étant précisément celui qui considère la réalité sociale comme un tout indivisible, dont toutes les parties se trouvent dans un rapport de dépendance réciproque, à tel point que « le rôle qu'un des facteurs sociaux joue à un moment donné n'est qu'une fonction de l'action de tous les autres facteurs sociaux au même moment ». C'est pour n'avoir pas tenu compte de cette vérité que les sciences sociales particulières se sont isolées les unes des autres et engagées dans des directions divergentes et souvent opposées. A la sociologie incombe la mission de leur rappeler cette vérité et de les rapprocher de la vie, en leur montrant qu'elles puisent toutes à la même source, qu'elles travaillent toutes, quoique par des méthodes différentes, sur la même matière, c'est-à-dire sur l'expérience humaine, telle qu'elle s'exprime dans la vie sociale. Chaque science a choisi pour objet de ses études et recherches une certaine partie de cette expérience; mais la sociologie est là pour leur rappeler à toutes qu'elles ne pourront prétendre à quelque valeur et autorité que dans la mesure où elles se seront rendu compte des rapports qui existent entre l'expérience partielle dont s'occupe chaque science sociale particulière et l'expérience humaine totale.

Bref, au démembrement actuel des sciences sociales doit succéder une « réaffirmation sociologique » de leur unité. Certes, les tentatives d'une pareille réaffirmation n'ont pas manqué dans l'histoire de ces sciences. Nous avons eu notamment la sociologie « sentimentale » des utopistes, la sociologie « mathématique » de A. Comte, la sociologie « biologique » qui a eu pour point de départ les doctrines de Darwin et dont Spencer a été le représentant le plus illustre. S'inspirant des travaux de M. Lester Ward, M. Albion se fait à son tour le protagoniste de la sociologie « psychologique ». Pour cette dernière, toute « l'expérience humaine consiste dans l'évolution de fins humaines, dans les actions et les réactions que les hommes exercent les uns sur les autres pendant qu'ils poursuivent ces fins changeantes, dans les conditions qui résultent des réactions entre les hommes et la nature physique » L'objet commun que la sociologie psychologique assigne à toutes les sciences sociales est l'homme agissant, mais dont « les actes visibles ne sont que l'expression de ses réactions mentales. » Et

comme les réactions mentales de l'homme qui se propose d'agir sur la réalité vivante et inanimée qui l'environne aboutissent avant tout à des *appréciations*, la sociologie croit pouvoir rattacher les unes aux autres toutes les sciences et les rapprocher de la réalité, en leur proposant de considérer l'expérience humaine, de quelque façon qu'elle se manifeste, comme une « évolution des valeurs humaines ».

L'adoption de ce point de vue aura pour effet de concentrer, de coordonner les efforts jusqu'ici dispersés, d'établir une collaboration étroite là où il y avait isolement. Subordonnée au point de vue sociologique, l'étude de la réalité sociale comprend quatre phases : description, analyse, évaluation et construction. Dans la première, la science se borne à réunir des matériaux destinés à établir ce qui a été fait; elle confronte ensuite les faits, afin d'en établir le *comment* et le *pourquoi*; ce travail relatif au passé accompli, elle se demande quelle lumière l'expérience passée et acquise projette sur ce qu'il reste à faire et comment ce qu'il reste à faire doit être fait.

Nous devons malheureusement nous contenter de ces quelques brèves indications au sujet du livre de M. Albion. Nous disons *malheureusement*, car tout serait à citer dans ces chapitres pleins de vues neuves, ingénieuses, illustrées par de nombreux exemples concrets et dans lesquelles se manifeste un sens vif et une compréhension profonde de la réalité, un amour de la vie et de l'action, un parti-pris de ne pas se payer de mots et d'éviter toute abstraction susceptible de diminuer la valeur de la personnalité humaine, de ses expériences et de ses créations. L'auteur cherche partout à effacer autant que possible les limites entre la théorie et la pratique, pour aboutir finalement à la proclamation de l'autonomie de celle-ci et de sa supériorité sur celle-là. Le savant, dit-il notamment, n'a pas le droit de considérer son œuvre comme terminée, parce qu'il a décrit, expliqué, apprécié. Pour être valables, les données qu'il a élaborées doivent subir l'épreuve de l'expérience. Mais ce point de vue n'implique pas que l'homme de science soit appelé à jouer un rôle direct de plus en plus grand dans les affaires pratiques; il signifie plutôt que les hommes pratiques, qu'ils occupent ou non des situations académiques, doivent être appelés à jouer un rôle de plus en plus grand dans la science. On ne saurait mieux opposer l'humanisme vivifiant qui se nourrit de réalité à la spécialisation desséchante qui s'en écarte pour se perdre dans des abstractions sans aucun rapport avec elle. C'est du pragmatisme de bon aloi, ayant horreur des sophismes à l'aide desquels on peut justifier n'importe quelle action, mais faisant surgir les mobiles de l'action d'une fusion de plus en plus complète avec la réalité pleine et vivante.

Dr S. Jankelevitch.

Gusti (Demetrius). — Die Grundbegriffe des Pressrechts. Tr., in-8°, 131 p., Berlin, Gutentag, 1909.

En cette étude (qui fait partie des publications du séminaire criminel de Berlin) Gusti s'attache à définir tour à tour les besoins sociaux auxquels répond la presse périodique, les rapports du journal avec le droit objectif et subjectif et enfin la nature de la responsabilité en matière de délit de presse. La méthode est tout à la fois historique et psychologique.

Le journal doit être distingué du livre au double point de vue de la motivation psychologique et de l'évolution de la culture. Le livre donne satisfaction au besoin général de connaître, le journal au besoin de connaître des nouvelles. Inné à l'homme social, ce besoin se développe avec les moyens de publicité, la parole, l'écriture, l'imprimerie et ses perfectionnements industriels. La fonction du journaliste se spécifie et s'organise. Au début de l'âge moderne, elle se confond encore avec celle de maître de poste. Puis apparaît le gazetier, qui est d'ordinaire un écrivain isolé (en Allemagne, très souvent un professeur): enfin la rédaction se distingue du rédacteur : le journal, tel que le conçoit le législateur moderne, est né.

L'évolution du droit du journal correspond aux transformations de l'autorité sociale. Trois stades peuvent être distingués. L'expression de la pensée est considérée d'abord comme une puissance mystique dont la classe sacerdotale réclame et obtient le monopole. Puis l'État de police (Polizei-und Wohlfartsstaat) reconnaît peu à peu la pensée comme un produit de l'individualité créatrice; mais il considère comme l'une de ses attributions de protéger la pensée du gouvernement contre les attaques de l'esprit individuel. Enfin dans l'*État de culture* (Kulturstaat) la pensée perd ce caractère mystique ou hérétique et s'émancipe; mais l'état continue à régler l'expression des pensées par des lois particulières. A travers cette série de transformations, il s'agit pour l'individu de se faire reconnaître par la communauté politique comme personnalité sujette de droits et de devoirs. Au premier degré, l'individu est sans droit, et la puissance publique est indépendante de toute forme juridique : elle est exercée arbitrairement par la volonté qui sert d'organe à l'administration. Au 2e degré, l'individu est objet de droit; la puissance publique est déjà liée par un droit objectif. Au degré supérieur l'individu est sujet de devoir et la puissance publique n'a plus à lui opposer que des droits subjectifs. A ces trois stades correspondent trois systèmes de réglementation, le système de la prohibition préventive, le système de la réglementation par voie administrative, enfin le système de la répression judiciaire (p. 61-62).

Les peuples arrivés au troisième stade n'ont pas nécessairement tous la même notion de la liberté de la presse. On peut distinguer tout au moins la conception anglaise et la conception continentale. La notion anglaise de la liberté de la presse est négative; elle repose sur l'absence

de réglementation et sur l'idée que la libre expression de l'opinion publique est une condition de la pratique des institutions parlementaires. La loi anglaise s'attache d'autant plus à préserver la réputation individuelle par une répression sévère de la diffamation. Sur le continent, la liberté de la presse périodique est *une condition juridique positive* fondée sur une législation spéciale, exposée d'ailleurs à d'extrêmes fluctuations.

L'auteur arrive enfin à la partie proprement criminologique de l'œuvre : la définition des conditions du délit de presse, et l'examen des divers systèmes législatifs relatifs à la responsabilité du délinquant. Le délit de presse (p. 89) a un double sens, l'un, psycho-social, l'autre, juridique. Au point de vue psycho-social, le délit rentre dans un état intellectuel matérialisé; au point de vue juridique, dans le fait même de la publicité. Frapper le délit de presse n'est donc pas punir la pensée. L'important est d'atteindre l'agent responsable, et c'est ici que les législateurs ont rencontré leur pierre d'achoppement.

Le travail de Gusti se recommande à l'attention des sociologues autant qu'à celle des criminalistes. Sous l'influence d'un objectivisme étroit, les sociologues ont trop négligé l'étude de la formation et des manifestations de l'opinion. Quelques chapitres de cet ouvrage rappellent l'attention sur ce problème capital dont Holtzendorff, Gabba, Dicey, Giddings, Posada et Tarde sont les seuls à avoir compris toute l'importance.

GASTON RICHARD.

Donati (Benvenuto). — INTERESSE È ATTIVITA GIURIDICA. 1 vol. gr. in-8°, 238 p. Bologne, Zanichelli, 1909.

Le droit est un fait social. De cette constatation on a tiré parfois cette conclusion simpliste, que le droit objectif est seul réel et que le droit subjectif n'en est qu'un reflet. Telle a été l'attitude d'un grand nombre d'écoles sociologiques en face du problème de droit. Le danger est d'oublier que le droit n'est pas une cristallisation sociale et qu'il n'a rien de réel en dehors des relations d'activités. Donati consacre son livre à l'étude de l'activité juridique en vue de mieux résoudre le problème du rapport entre le droit objectif et le droit subjectif. Il critique ce que cette antithèse, d'origine métaphysique, a d'absolu. Le droit *objectif* n'est pour lui autre chose que le droit *normatif*, la réaction de la discipline sociale sur la conduite individuelle; le droit *subjectif* se ramène à la *revendication*, à la *prétention* qu'un membre de la société oppose à un autre. L'antithèse de l'*objectif* et du *subjectif* ne résiste pas à cette critique, car il y a un élément objectif dans le droit subjectif, c'est l'action disciplinée, et un élément subjectif dans le droit objectif, c'est la manifestation de la

volonté générale. Mieux vaut donc parler de norme juridique et d'action juridique. On ne peut les distinguer sans en avoir l'unité. Le droit tout entier est action, mais action disciplinée. Action, le droit à une fin, mais une fin dont la réalisation suppose l'acceptation d'une discipline. Cette fin est un *intérêt*, mais un intérêt *suis generis*, la satisfaction d'un besoin juridique. Le besoin juridique lui-même se distingue des autres intérêts et des autres besoins sur lesquels il réagit normalement.

Le livre de Donati vigoureusement pensé (quoique d'une lecture un peu laborieuse), atteste la force de ce courant intellectuel qui, en Italie, comme ailleurs, tend à réagir tout à la fois contre l'abus du point de vue objectif et de la méthode historique dans les sciences sociales. C'est en somme une réhabilitation du droit subjectif, c'est-à-dire de l'activité volontaire dans le droit, et cette réhabilitation est demandée à la psychologie. La philosophie du droit subit la même transformation que l'économie politique, où l'école autrichienne a réhabilité l'analyse et l'abstraction par opposition aux investigations trop exclusivement historiques et statistiques de l'école allemande. Derrière les faits sociaux considérés superficiellement comme des choses, on recommence à voir des hommes qui désirent et qui jugent. C'est le point de vue sociologique de notre grand Tarde, qui tend à prévaloir universellement. Rien ne ressemble moins à une *chose* que la norme juridique, puisque c'est la manifestation d'une volonté générale qui suppose des états de sentiments et de croyance sans lesquels l'assentiment ferait défaut, et la norme n'est elle-même qu'un moyen de discipliner l'action juridique. Le droit ne connaît pas l'automate social, par lequel on prétendait l'expliquer.

GASTON RICHARD.

M. Romera Navarro. — ENSAYO DE UNA FILOSOFIA FEMINISTA (REFUTACIÓN Á MŒBIUS). Madrid, Imp. de la Rev. Técn. de Inf^a y Cab^a, 1909.

L'auteur de ce livre, que l'on devine enthousiaste et jeune, s'attache avec une certaine force dialectique et une louable conviction morale à faire ressortir à la fois les contradictions de la thèse anti-féministe et celles inhérentes au statut de la femme dans la plupart des sociétés actuelles : liberté juridique moindre et responsabilité égale; infériorité physique que l'on aggrave d'infériorité sociale et juridique et d'infériorité de salaires; nombre de professions d'ordre intellectuel, mieux appropriées à sa vigueur physique moindre sont fermées à la femme; on la renvoie à sa mission d'épouse et de mère (laquelle n'est d'ailleurs pas dévolue à tout ce sexe en raison de l'excédent de naissances féminines), et l'on juge inutile et même nuisible pour elle cette culture de l'esprit qui la rendrait meilleure éducatrice de ses enfants,

promotrice du progrès, et exempte de cette frivolité et de ce conservatisme dont les anti-féministes lui font grief. Caractérisant la méconnaissance parfois brutale de la personnalité morale et intellectuelle de la femme comme procédant d'un égoïsme de sexe comparable à l'égoïsme de classe, M. N. passe rapidement sur l'étape actuelle des conquêtes du féminisme, et sur l'adaptation des mœurs à ces résultats. C'est au nom du principe métaphysique de l'unité de la raison humaine et du principe moral de l'égalité qu'il réclame pour la femme l'ensemble de ces droits civils et politiques qui nécessitent uniquement le sens commun comme condition de leur exercice. Pour la moralisation de la politique il espère beaucoup de la supériorité de sentiment moral qui s'est conservée intacte chez la femme (mais en serait-il toujours ainsi par la suite?); et sans doute a-t-il raison de penser que l'accession de la femme aux droits politiques pourrait être le fait considérable, équivalent à une révolution, d'où découlerait ce changement profond dans la vie de l'humanité : la guerre rendue impossible. M. N. d'une part est persuadé que l'émancipation complète de la femme ne fera pas tort à sa féminité, et d'autre part il ne recule devant aucune des conséquences les plus extrêmes du féminisme; le décroissement de la natalité qui pourrait en résulter ne lui apparait pas comme un inconvénient au point de vue humain, si c'en est un au point de vue national. Peut-être qu'une étude plus particularisée des causes et de la direction du mouvement féministe actuel aurait du même coup mis en relief et donné toute leur force aux raisons qui militent en sa faveur. L'auteur eût ainsi fait œuvre plus solide et moins abstraite, et cette marche eût d'ailleurs été conforme au parallélisme et à la dépendance qu'il admet entre le socialisme et le féminisme. Dans une question de ce genre, les réalisations obtenues et leur répercussion sur les mœurs et l'opinion constituaient une expérience à ne pas négliger, pleine d'enseignements sur le sens, et les moyens, et les conséquences d'une telle évolution; instructive peut-être aussi sur cette nécessaire division du travail et des aptitudes entre les deux sexes que le principe juridique et abstrait de l'égalité des droits ne peut abroger, mais avec laquelle il doit pouvoir se concilier.

J. PÉRÈS.

III. — Psychologie.

Drs **Jean Philippe** et **G. Paul-Boncour.** — L'ÉDUCATION DES ANORMAUX. Paris, F. Alcan, 1910, 1 vol. in-16, 209 pages.

Le but de MM. Philippe et Paul Boncour n'est pas de faire, semble-t-il, de la psychologie infantile, mais bien de la pédagogie fondée sur

la psychologie. Leur travail n'intéresse donc les psychologues qu'à titre de corollaire de leurs travaux. Par contre tous ceux qui s'occupent de pédagogie appliquée y trouveront des documents de tout premier ordre.

Les auteurs classent les anormaux en deux grands groupes : ceux qui présentent des troubles intellectuels, ceux qui présentent des troubles du caractère. Ceux du premier groupe seront des arriérés par arrêt de l'évolution mentale ou des arriérés par déséquilibre des facultés, par incoordination mentale. Ceux du second groupe sont les instables, les indisciplinés, les instinctifs et impulsifs de toutes sortes, les apathiques, les asthéniques, etc. Tous ces anormaux sont des malades qui ne peuvent être traités que par la collaboration du médecin et de l'éducateur.

Dans cette œuvre commune cinq points sont à considérer : l'éducation physique et sensorielle — l'éducation de l'imagination — l'éducation de la mémoire — l'éducation de l'attention — l'éducation morale. Ces cinq points forment les cinq grandes divisions du travail de MM. Philippe et Paul-Boncour.

L'éducation physique est à la base de toute tentative d'amélioration chez les anormaux. Le sommeil, l'alimentation devront être soigneusement surveillés. L'hydrothérapie appropriée (douche froide, fraîche ou tiède selon les cas) pourra devenir un très bon adjuvant.

Les exercices corporels devront avant tout viser le but suivant : la coordination des actes musculaires ; les mouvements de gymnastique ainsi que les jeux, seront à cet effet soigneusement choisis, la discipline neuro-musculaire venant ainsi corriger dans sa mesure l'instabilité mentale.

L'éducation sensorielle surtout sera, à ce point de vue, importante. Nous donnerons comme exemple des exercices d'éducation visuelle le suivant emprunté par les auteurs à M. Rouma (*L'éducation moderne*) : Coller sur des cartons des gravures (de préférence coloriées). Découper les cartons en 2, 4, 8 parties égales. Les mélanger. Reconstituer des images que l'enfant a pu voir complètes. L'exercice se fera de mémoire ou d'après modèle.

Exercice pour l'éducation auditive : Reconnaitre au son la matière des objets remués ou qu'on laisse tomber : objets en bois, verre, carton, papier, fer, plomb, cuivre, etc.

Les anormaux présentent de nombreux défauts de prononciation, on pourra les amender par des exercices orthophoniques variés et par le chant.

Exercice pour l'éducation du sens olfactif : reconnaitre à l'odorat seul : le café, la chicorée, le vinaigre, la bière, le pétrole, l'alcool, etc.

Exercice pour l'éducation du sens gustatif : Reconnaitre par le goût le café, le sucre, le sel, le poivre, la bière, etc.

L'éducation du sens tactil sera particulièrement importante : l'éducation manuelle et des exercices du genre de ceux que nous venons

d'indiquer y pourvoiront. Deux sortes d'occupations seront tout particulièrement utilisables : le dessin et le modelage par ce qu'ils impliquent la coordination combinée des mouvements de la main et de l'œil.

Les tics, si multiples chez les anormaux, devront être traités par une discipline psychomotrice : on agira sur le trouble moteur mais seulement après avoir traité la défectuosité mentale qui le cause.

L'éducation de l'imagination ne peut se fonder que sur une psychologie de l'imagination. Philippe et Boncour rappellent donc quelques unes des données de la psychologie normale, en suivant surtout les travaux de M. Ribot. Les troubles de l'imagination peuvent, suivant les auteurs, se répartir en trois groupes : défaut de croissance, arrêt ou hypertrophie, déséquilibre des diverses parties de l'imagination. Pour parer à ces troubles il faut, disent Philippe et Boncour :

« 1° Assurer le développement normal des sens qui fournissent à l'enfant les matériaux de ses représentations ;

« 2° Surveiller la croissance de l'imagination à ses trois degrés, de façon à lui éviter tout retard ou hypertrophie qui compromettrait la formation normale des représentations, des généralisations et des créations ;

« 3° Equilibrer entre elles ses diverses parties et l'équilibrer elle-même par rapport aux autres facultés de façon que ses élaborations s'accordent avec la réalité » (p. 73).

Le dessin d'après nature, le calcul mental, les exercices physiques, les rappels nécessaires à la réalité, le travail manuel, etc., serviront, assurent bien hâtivement les auteurs, à atteindre ce triple but.

L'éducation de la mémoire est devenu plus facile depuis que, grâce aux procédés de laboratoire, on a pu différencier les mémoires spéciales, depuis qu'on a pu les mesurer. Les maladies de la mémoire sont trop connues pour que nous insistions : le livre de M. Ribot sur la question conserve son entière valeur. Pour remédier aux différents troubles que présentent les anormaux il faut surtout : 1° veiller à ce que les perceptions se fassent normalement ; 2° apprendre à l'enfant à choisir parmi ses perceptions celles sur lesquelles doit s'appliquer son attention ; 3° provoquer le rappel des perceptions par des associations naturelles. De plus l'éducateur devra « constamment se souvenir que la mémoire est une faculté personnelle, que chaque enfant a sa mémoire propre et qui réagit à sa façon aux influences diverses de l'éducateur » (p. 126).

L'éducation de l'attention est peut-être de toutes la plus aisée, et cela, simplement parce que le mécanisme de l'attention est mieux connu depuis les nombreux travaux des psychologues sur cette fonction fondamentale. Les signes d'inattention sont eux aussi trop connus pour que nous devions insister : la bibliographie de l'attention est longue ; elle suffirait à remplir un volume aussi important que celui de MM. Philippe et Boncour. C'est en se fondant sur ces nombreux travaux qu'on pourrait chercher les principes de l'éducation ou de la réédu-

cation de l'attention. MM. Philippe et Boncour les ont un peu trop négligés. Ils se fondent pourtant sur l'axiome posé par M. Ribot dans sa *Psychologie de l'attention* : « Tous les systèmes d'éducation essayent de constituer quelques états prédominants ou régulateurs : c'est-à-dire une sorte d'attention. » Quant à leurs procédés d'éducation ils sont en somme assez minces bien que se proposant ce triple but : « Une bonne discipline forme l'attention musculaire et sensorielle; une bonne méthode d'instruction développe l'attention sensorielle et mentale; un bon système d'éducation donne l'attention volontaire nécessaire pour conduire sa vie en connaissance de cause. » (p. 163). La gymnastique raisonnée, le dessin, la coordination progressive des perceptions, voici les procédés qui permettent d'atteindre ce triple but.

Ces éducations spéciales ne vont pas sans *l'éducation morale*. MM. Philippe et Boncour insistent sur ce point. Pour réaliser ce dressement moral, il faudra :

1° Soigner l'anomalie mentale;

2° Ecarter les influences néfastes;

3° Enseigner à l'enfant quelques pratiques de moralité.

Une fois ces pratiques acceptées, il est de premiere importance que, lancé dans la vie au sortir de l'école, l'anormal « 1° ne devienne pas inoccupé, et 2° ait une occupation convenant à son caractère et à sa mentalité » (p. 191). Ceci se réalisera par l'apprentissage approprié, l'école professionnelle ou l'école spéciale. « Qu'on sache, disent les auteurs, que la possession d'un métier approprié à la nature et au caractère de l'anormal est le meilleur soutien de cette moralité. »

La conclusion générale de MM. Philippe et Boncour est qu'il faut avant tout individualiser l'éducation des enfants, qu'il faut bien prendre garde de ne pas traiter de simples « mauvais élèves » comme de vrais anormaux, et que, pour ces derniers, c'est, bien moins l'instruction qu'il faut viser, qu'une discipline éclairée et l'éducation.

Le travail de MM. Philippe et Boncour contient, nous venons de le voir d'utiles indications. Il est cependant à regretter qu'un aussi bon psychologue que M. Philippe ait négligé d'importants travaux de psychologie sur lesquels il aurait pu fonder des procédés d'éducation peut-être plus efficaces que ceux qu'il propose.

RAYMOND MEUNIER.

IV. — Histoire de la philosophie.

M. Louis. — DOCTRINES RELIGIEUSES DES PHILOSOPHES GRECS. Paris, Lethielleux, in-8°.

A qui contesterait l'intérêt qui à l'heure présente continue à s'attacher aux idées religieuses, il suffirait de rappeler les très nombreux

ouvrages français, anglais et allemands publiés dans ces dernières années sur l'histoire des anciennes religions. Le livre de M. Louis, succédant à tant d'autres, n'en offre pas moins des parties originales.

Les premières hypothèses philosophiques en Grèce ont tiré manifestement leur origine soit des cosmogonies et théogonies poétiques, soit de l'état contemporain de la culture scientifique. Mais avant Socrate ce qu'on pourrait définir la préoccupation religieuse est relégué plus ou moins à l'arrière-plan. Avec Socrate au contraire se fait jour une orientation nouvelle, en rapport étroit avec les projets de réforme morale et sociale dont le sage athénien avait pris l'initiative. « On a cherché dans la théorie psychologique de l'inconscient ou du subconscient une explication rationnelle des intuitions soudaines qu'il appelait des signes démoniques » (p. 78) : M. Louis fait intervenir ici de préférence les conceptions alors répandues au sujet de l'inspiration et de la divination.

Est-il exact que Platon ait « détourné la méthode socratique vers des objets pour lesquels elle n'était point faite » (p. 99)? Toujours est-il qu'il a droit à la qualification qui lui est ici donnée de » premier théologien systématique ». J'accorde que nulle part il n'a présenté ses idées comme des pensées de Dieu, ni identifié formellement avec l'Être absolu des modernes, l'idée du bien, « qui donne au connaissant l'intelligence, au connu la réalité et la vie ». Je suis également convaincu que « si l'on retranche de la doctrine platonicienne les mythes et tout ce qui a une portée religieuse, il ne reste qu'un platonisme diminué » (p. 135) : mais je cherche en vain dans les Dialogues une preuve sérieuse établissant que « le Dieu de Platon est un être dérivé des idées, comme les autres êtres de l'univers » (p. 107).

Il y a des traits de lumière à coup sûr bien remarquables dans la théodicée d'Aristote : et cependant je n'oserais pas affirmer « qu'elle est en filiation directe avec celle de Platon ». Sans doute chez le disciple comme chez le maître « le divin enveloppe la nature tout entière », mais d'une façon nouvelle et même assez inattendue. D'ailleurs Aristote, loin d'être hostile de parti pris à tout élément mythique, croit utile de laisser au peuple sa naïve croyance aux légendes traditionnelles; il se borne, nous dit-on, à adopter pour lui-même à leur égard l'attitude qui convenait à un Grec cultivé. Est-ce pour cela qu'il a rejeté l'immortalité de l'âme, et avec plus de netteté encore (point sur lequel M. Louis me paraît glisser beaucoup trop rapidement) le dogme d'un Dieu-Providence? Suivant le péripatétisme, ce n'est pas en vertu de notre nature propre, c'est grâce à une illumination toute impersonnelle que nous atteignons jusqu'à l'immobile, au nécessaire et à l'éternel.

« Epicure et religion, au premier abord, cela va mal ensemble » (p. 167); néanmoins il est avéré qu'Epicure admettait des dieux. Les pages où M. Louis explique cette contradiction comptent parmi les plus intéressantes de son livre. Bien résolu à délivrer les hommes de

ces trois causes d'inquiétude, la superstition, la foi au destin, la crainte de la mort, le philosophe, constatant l'universalité de l'idée religieuse, ne demandait qu'à la purifier de toutes les erreurs qui l'avaient graduellement compromise. Au surplus les dieux habitant des sphères qui n'ont rien de commun avec la nôtre, la « piété » épicurienne ne veut ni ne peut rien en attendre.

Infuser aux croyances populaires un esprit nouveau selon l'expression que M. Louis emprunte à M. Decharme, tel fut aussi le rêve des stoïciens, mais leur procédé préféré fut l'explication rationnelle, l'interprétation allégorique. Quant à leur Logos, inséparable des choses, c'est un nom nouveau que reçoit le Zeus de la mythologie.

Arrivant à l'école d'Alexandrie, l'auteur rappelle la surprise éprouvée par quiconque passe sans transition de l'étude des doctrines grecques proprement dites à celles de la philosophie alexandrine : et il en rend compte, non par une oblitération de la raison, comme M. Bouché-Leclercq, mais par un afflux désordonné d'éléments étrangers. On a soutenu maintes fois que grâce au néoplatonisme l'hellénisme eut enfin une théologie, ou plus exactement une théosophie. Cette thèse est contredite et réfutée par le titre même donné à son livre par M. Louis, qui proteste également contre la prétention de réduire Plotin à n'être qu'un *éclectique* pur et simple : son système, réplique-t-il, est un tout à la fois complexe et original.

De la *Conclusion* qui termine l'ouvrage, je me borne à détacher ces deux lignes : « Le moment vint où l'hellénisme lui-même disparut, dignement, à la manière des grandes choses qui finissent parce qu'elles sont remplacées par de plus grandes » (p. 347).

C. Huit.

Émile Bréhier, Chrysippe (collection des *Grands Philosophes*, Paris, F. Alcan, 1910.

Ouvrage de vulgarisation plutôt que de recherches originales et qui, à dessein sans doute, contient à côté des vues propres à Chrysippe un résumé des doctrines du stoïcisme « primitif ». Au surplus, M. Bréhier voit dans le Portique beaucoup moins une école au sens propre du mot qu'une orientation générale de la pensée, reposant sur une fusion des opinions populaires avec la réflexion philosophique. Un autre trait dominant du monde hellénique depuis les conquêtes d'Alexandre, c'est une sorte de cosmopolitisme dont j'ai moi-même essayé de marquer les limites intellectuelles dans mon mémoire sur *les origines grecques du stoïcisme* (Paris, 1900).

Dans la biographie très effacée de Chrysippe (bien peu de maîtres ont été aussi invinciblement attachés à leur tâche quotidienne) je relève la protestation de M. B. contre la tradition d'après laquelle

ce philosophe, à la suite de mutuels froissements d'amour-propre, aurait abandonné Cléanthe pour suivre Arcésilas et passé en transfuge du portique à l'Académie. Au contraire, c'est chose manifeste que sur bien des points il a subi docilement l'influence d'Aristote. C'était un lecteur infatigable, et ainsi s'expliquent les perpétuelles citations qui émaillaient ses traités, au nombre de 705, si l'on en croit les catalogues anciens : en revanche il fut très peu lu, en raison de l'obscurité et du peu d'élégance de son style; un de ses ouvrages roulait sur la rhétorique, et Cicéron disait en riant qu'on ne pouvait y apprendre qu'une chose : l'art de se taire. En philosophie Chrysippe usait tour à tour de l'argument d'autorité et des finesses du raisonnement, moins préoccupé d'aboutir à des démonstrations vraiment topiques que de disserter subtilement sur des cas particuliers. Entre ses mains la dialectique (soigneusement distinguée par Aristote de la logique) devint une science, et une science des plus envahissantes : mais M. B. a garde d'y voir à la suite de Brochard l'ébauche d'une méthode inductive.

A la façon de Socrate, c'est sur le sens commun que le disciple de Cléanthe aime à s'appuyer : et après les preuves multiples apportées par l'auteur à la confirmation de cette thèse, on est quelque peu étonné de l'entendre plus loin (p. 170) attribuer au philosophe grec une conception pessimiste de la raison, gardienne et interprète de ces vérités universelles qui sont le patrimoine authentique de l'humanité.

M. B. reprend dans son livre l'assimilation entre *intelligible* et *incorporel* qu'il avait imputée aux premiers stoïciens dans une thèse de doctorat antérieure, vivement discutée en Sorbonne le jour de sa soutenance : le même sort attend, je le crains, cette assertion de la page 85 : « La tension s'ajoute, comme un épiphénomène, aux sciences et aux vertus, mais ne les constitue nullement ». Il s'étend longuement sur la nature et la valeur de la « représentation compréhensive », qui a reçu au cours de l'évolution du stoïcisme des définitions très diverses. A l'entendre, le Portique aurait déjà connu et pratiqué une attitude chère à plusieurs philosophes très en vue de notre temps, lesquels loin de se confier à la réflexion, la dénoncent et s'en méfient. De même les catégories seraient plutôt « des vues prises sur le réel que des propriétés dont l'ensemble formerait l'être concret » (p. 135, note). En revanche les faits sont de simples manifestations « qui se jouent à la surface d'un être immuable » caractérisé par un πνεῦμα, ce qui ne cadre guère avec les tendances matérialistes communément prêtées aux stoïciens.

Si nous passons à la cosmologie proprement dite, les conclusions de M. B. ne manquent pas d'intérêt. « On a souvent vu dans le stoïcisme une doctrine évolutionniste, c'est-à-dire ce qu'il y a de plus opposé à la doctrine d'un démiurge... Il semble au contraire que l'idée d'un développement graduel fasse ici totalement défaut. Le

monde arrive non pas peu à peu, mais du premier coup à sa perfection... Nous trouvons là, qu'on ne s'y trompe point, la première ébauche d'une idée tout à fait anti-héraclitéenne et peut-être anti-hellénique, l'idée de création ». Et comme corollaire, M. B. un peu plus loin essaie d'établir à l'encontre de l'opinion traditionnelle que le panthéisme est étranger au système de Chrysippe.

D'autre part, la subordination hiérarchique qui caractérisait l'univers d'Aristote est remplacée par la coordination ou plus précisément par la conspiration » (σύμπνοια) de toutes choses. En accord avec le *Politique* (ce dialogue est-il vraiment de Platon?) mais en désaccord absolu avec le *Timée*, le rythme alternatif de la naissance et de la destruction des mondes se reproduit perpétuellement.

Si au regard des stoïciens l'âme humaine n'est pas d'une autre essence que le corps, il y aurait néanmoins une exagération manifeste à les rejeter avec M. Barth dans les rangs de l'extrême matérialisme. En ce qui touche la psychologie, leur grande originalité est d'avoir associé de très près les opérations intellectuelles et les fonctions actives : celle de Chrysippe, d'avoir fait du cœur le siège de la raison, théorie combattue par Galien.

M. B. a consacré une de ses plus longues et de ses plus intéressantes études au conflit aigu qui a surgi à cette époque entre la liberté morale et la puissance mystérieuse qu'on appelait le Destin. « Rien de plus déconcertant que cette notion à multiples faces et à multiples noms, qui présente un aspect scientifique, un aspect moral, un aspect religieux : une pareille combinaison doit être expliquée » (p. 172). A mon sens, il convient d'y chercher bien moins l'unité (p. 177) que la souveraineté des lois de la nature. L'influence d'Héraclite est ici évidente, sauf qu'on ne paraît pas lui avoir dérobé sa profondeur philosophique : l'abandon complet préconisé par les stoïciens ne comporte « ni humiliation des êtres soumis au Destin, ni joie tragique de la lutte et de la victoire dans le Destin lui-même » (p. 179). M. B. constate « les jongleries dialectiques » grâce auxquelles Chrysippe s'est figuré qu'il avait, tant bien que mal, donné une solution à ce redoutable problème. Et à propos du rapprochement qui commence dès lors à se produire entre la philosophie et la religion, je note le passage curieux que voici (p. 176) : « C'en est fini de ce rationalisme latent chez les premiers penseurs de la Grèce, qui avaient si spontanément et si nettement mis les objets du culte hors de cause dans la recherche des lois du devenir. Le sentiment de vénération se lie, de la façon la plus étrange aux yeux d'un moderne, à la satisfaction intellectuelle provenant de la découverte de la cause ». Ajoutons que le Portique a fait de la Providence « l'expression même de l'essence divine », sans cependant la rattacher nulle part d'une façon apparente à la vie morale intime de l'homme. Au surplus l'ensemble de la doctrine paraît à M. B. pénétré d'un optimisme de surface et d'un pessimisme « foncier ».

Les soixante dernières pages de cette consciencieuse analyse sont consacrées à la morale stoïcienne ; aussi bien est-ce dans ce domaine que l'école s'est rendue particulièrement célèbre. Nous y lisons que les fameux « paradoxes » dont s'amusait Cicéron deviennent très clairs « si on les interprète dans un sens qui participe aux deux idées encore confondues de sainteté et d'honnêteté » (p. 217), surtout si l'on réfléchit « à l'unité indivisible de la sagesse et à l'impossibilité pour elle d'exister autrement que totale ». Une attention spéciale est réservée à la théorie des καθήκοντα mot traduit ici d'une façon un peu imprévue par « fonctions ») laquelle s'adresse à l'homme privé et au citoyen, et d'où la figure idéale du sage est presque entièrement absente. Dans la définition de la vertu Chrysippe fait preuve d'un intellectualisme immodéré, ainsi que dans sa théorie des passions, où ce point de vue entraîne toutes sortes d'hésitations et même de contradictions.

Platon et Aristote avaient élaboré chacun un programme politique : le stoïcisme se déclare indifférent à toutes les formes de gouvernement. Le monde n'est-il pas par destination une cité dont les dieux et les hommes sont les citoyens, et Zeus la loi éternelle? Une jurisprudence cosmopolite jusque-là inconnue surgit, fondée sur une notion nouvelle du droit et de la justice : la personne morale n'aura plus rien à sacrifier pour devenir un être moral. Et parallèlement à cette tendance humanitaire se fait jour en matière de législation une tendance « mystique » (p. 273).

Dans l'*Index des ouvrages cités* (p. VII et VIII) ne figurent ni l'*Immortalité de l'âme dans le stoïcisme* (COURDAVEAUX, Paris, 1858), ni l'*Essai sur le système philosophique des stoïciens* (OGEREAU, Paris, 1885), récompensé par l'Institut comme l'a été le présent ouvrage de M. Bréhier. De même, les noms de Cicéron, de Galien, de Quintilien, de Plotin, et d'autres, mentionnés plus d'une fois dans le volume, ne se retrouve pas dans le très commode *Index alphabétique des matières* (p. 281-287).

C. HUIT.

W. Tatarkiewicz. — DIE DISPOSITION DER ARISTOTELISCHEN PRINZIPIEN. Giessen, Töpelmann, 1910.

Cherchant une traduction de ce titre, j'ai éprouvé d'abord quelque hésitation. Après lecture du livre, il me semble qu'il s'agit avant tout de la succession et de l'accord des principes invoqués par Aristote, lequel à la différence de Platon nous a légué un système mûri, ramené à ses éléments logiques. Il est vrai que si le moyen-âge a été frappé surtout de ses mérites, plus récemment on s'est attaché à en relever les lacunes. L'étude de M. T. a un caractère essentiellement

objectif : ce qu'on y trouve, ce sont des textes recueillis avec soin, en thèse générale cités à propos, mais — est-ce la faute du penseur grec ou celle de son exégète? — pas toujours (à mon avis du moins) assez clairement commentés. L'effort pour réduire à un système unique des concepts de nature si différente est visible : on voudrait parfois qu'il fût plus profond.

Deux circonstances créaient ici de sérieuses difficultés : la première, c'est que chez Aristote il n'est pas rare qu'un terme ait plusieurs sens, ou qu'au contraire une seule et même idée dispose pour s'exprimer de nombreux vocables : la seconde, c'est qu'il est impossible de ne pas être frappé de la multitude de concepts et de formules qui selon les cas servent de point de départ aux raisonnements du philosophe, et cela au nom d'une évidence présumée qui est loin d'être universellement reconnue.

Le premier chapitre est consacré aux *Catégories*. Ce traité est-il authentique? La question, encore qu'elle n'ait pas cessé d'être vivement discutée, paraît ne présenter à M. T. qu'un médiocre intérêt. Il y a bien peu d'entre les φυσιόλογοι du VIe et du Ve siècle qui n'aient apporté leur contribution à ce catalogue des attributs les plus fondamentaux de l'être, parmi lesquels on est quelque peu surpris de voir figurer la substance, habituellement synonyme aux yeux d'Aristote de l'être lui-même, et dès lors apparaissant tantôt comme la chose réelle, tantôt comme principe (p. 29 et 93). C'est cette dernière conception qui est au premier plan dans la *Métaphysique* : c'est du point de vue des principes (ἀρχαί) que procède la systématisation de toute la doctrine péripatéticienne. Ainsi un chapitre très curieux (p. 59-72) n'a pas d'autre objet que l'étude des rapports des principes entre eux et avec les choses. Le rôle des quatre causes, et tout particulièrement de la cause finale, est mis en lumière ainsi que celui de la nécessité et du hasard.

A un rang supérieur, interviennent les deux notions capitales de la puissance (δύναμις) et de l'acte (ἐντελέχεια ou plus fréquemment ἐνέργεια), reliées l'une à l'autre par le mouvement, ou comme s'exprimerait de préférence un moderne, par le devenir. Au triple point de vue chronologique, logique et ontologique l'acte est déclaré antérieur à la puissance : thèse qui constitue tout à la fois la caractéristique saillante et la pierre angulaire du système dont M. T. tente dans son dernier chapitre d'esquisser les lignes maîtresses. Aristote, nous rappelle-t-il, considère le divers, le multiple comme le premier donné : mais cette base une fois posée, sa constante préoccupation sera d'atteindre à l'unité. Catégories et principes n'expliquent qu'un côté des phénomènes (p. 152), et, pourrait-on dire en langage moderne, postulent l'existence d'un premier moteur capable de mettre en branle la série indéfinie des causes et de rendre harmonique leur action concurrente. Les penseurs antérieurs à Socrate avaient fait intervenir dans ce dessein la Nature, conçue d'ailleurs par chacun

d'eux à sa façon spéciale. Pour célébrer la vertu productrice de cette puissance plus ou moins mystérieuse, Aristote à son tour a trouvé des accents éloquents. Il voit en elle comme une âme des choses : mais s'élevant plus haut encore, il ne s'est arrêté qu'à la transcendance de l'acte pur, auquel l'univers est suspendu.

C. HUIT.

Giuseppe Cimbali. — L'ANTI-SPEDALIERI. 1 vol. in-4°, CXXVII-504 p., Turin, Unione tipografico-editrice, 1909.

Le volume que publie M. Cimbali a pour sous-titre : « Les despotes et les cléricaux contre la doctrine révolutionnaire de Nicola Spedalieri », et pour épigraphe : « A la source du droit public italien ». C'est un recueil de documents et de fragments, précédé d'une *Introduction* sur *l'importance, les vicissitudes historiques et l'influence de l'ouvrage sur « les droits de l'homme »*, et dédié par l'auteur « à la mémoire de Francesco Crispi, de Giovanni Bovio et de Giuseppe Zanardelli qui voulurent élever à Rome un monument à la gloire de Nicola Spedalieri ». — Dans leur *Avant-Propos*, les éditeurs, expliquant l'objet de leur publication, qui est de faire connaître, avec la doctrine de l' « Hugo Grotius » et du « Jean-Jacques Rousseau italien », « les efforts gigantesques qu'elle lui a coûtés et les obstacles qu'il a rencontrés pour se faire jour », y montrent « la documentation palpitante d'un conflit absolument nouveau » à son époque et qui a amené le « triomphe de la lumière sur les ténèbres, de la Modernité sur le Moyen Age »; ils trouvent « la preuve décisive de l'influence démesurée exercée par les doctrines politiques de Nicola Spedalieri moins dans l'admiration dont témoignèrent les amis de l'humanité que dans la haine inextinguible témoignée contre elle par les vampires de la liberté et les fanatiques de la servitude ». — De l'*Introduction* de M. Cimbali, si érudite et passionnée, nous détachons le chapitre où, à propos des catholiques libéraux, prêtres ou laïques, du *Risorgimento* italien, l'auteur explique sa pensée sur le rapport entre la Démocratie et le Christianisme (chap. XIII). Il estime que l'Église n'admit jamais, ainsi qu'en témoignent les actes de Léon XIII et de Pie X, qu'un « libéralisme soumis, diminué et guelfe » et que « la Démocratie chrétienne a été de nos jours un météore vite dissipé ». Mais il admet que nombre de catholiques, et en particulier de prêtres, à l'époque du *Risorgimento*, furent tout ensemble, et comme par mutuelle pénétration des deux sentiments, chrétiens convaincus et démocrates enthousiates. Seulement il ne consent pas que, même du point de vue de ces démocrates chrétiens, on identifie Démocratie et Christianisme : « La Démocratie, création du Droit, est une chose en soi, un édifice qui n'a pas besoin de tuteurs, une expression de la

conscience civile qui n'offre aucun rapport nécessaire avec telle ou telle religion.... La Démocratie, à l'égal du Droit, est au-dessus de toutes les religions ». Le chapitre XIX, où M. Cimbali discute ce que l'on a regardé comme la complicité de Pie VI dans la publication des *Droits de l'homme*, est aussi des plus intéressants. Mais le chapitre XX est peut-être le plus important; M. Cimbali y défend Spedalieri contre ce qu'il appelle le « bigotisme libéral »; à ses yeux, suspecter ou condamner Spedalieri parce qu'il était prêtre, c'est oublier les conditions historiques de l'œuvre, c'est méconnaître qu'en Italie toute réforme est venue d'une révolution au sein même du dogmatisme clérical; accuser de réaction le tempérament que l'on trouve dans l'œuvre, ce mélange de libéralisme et de christianisme, cette tutelle de la religion sur la démocratie, c'est ne pas voir que l'accent est mis sur la démocratie même, que la religion est là seulement comme tutrice, que Spedalieri distingue nettement la société civile et l'ordre de la foi et qu'il envisage la foi seulement comme « *utile* aux hommes constitués en société », enfin qu'il fait du Droit naturel, « non l'esclave, mais l'arbitre de la Religion en général et en particulier du Catholicisme ». — L'ouvrage lui-même comprend trois parties : 1° une réimpression du livre Ier des *Droits de l'homme*, suivi de deux chapitres du livre V et d'un essai de Spedalieri sur l'*Art de gouverner*; 2° des documents relatifs à la lutte du « despotisme » contre l'œuvre de Spedalieri (dans le royaume sarde, dans le royaume des Deux-Siciles, en Autriche et dans les États italiens vassaux de l'Autriche, dans les États Pontificaux, en Espagne, — l'auteur reproduit un parallèle établi par Balmès, et inexact à ses yeux, entre les doctrines du Jésuite Mariana et celles de Spedalieri, — en Portugal); 3° les documents très nombreux, relatifs à la lutte du « cléricalisme » « contre la doctrine révolutionnaire de Spedalieri. »

J. SEGOND.

G. Bruno. — OPERE ITALIANE II, *Dialoghi morali* con note de G. GENTILE. — Bari, Guisi-Laterza e figli, 1908. — XIX — 512 p. in-8.

Cette réédition des Dialogues moraux dans l'élégante collection des classiques de la philosophie moderne de B. Croce et G. Gentile, comprend, outre une première rédaction du début du *Banquet des Cendres*, l'*Expulsion (ou le Miroir) de la bête triomphante*, *la Cabale de Pégase*, appendice du précédent en quelque sorte, et qui est comme un Éloge de l'Ane faisant ressortir par contraste la valeur du doute modéré et de la docte ignorance, — enfin les *Transports du Héros*, sorte de conclusion exaltée de la doctrine de Bruno, dans laquelle se laisse deviner la témérité folle et la ferveur avec laquelle cette âme indomptée et ivre d'infini se précipite à son destin. Par une

bizarrerie de dissimulation assez familière au philosophe errant qu'il a été, les trois ouvrages se donnent comme imprimés à Paris, mais furent en réalité composés et imprimés à Londres, ainsi qu'il le déclare pour l'un d'eux. Très italien et fier de l'être, B. a écrit en langue vulgaire ses œuvres les moins éphémères et les plus novatrices. Ces dialogues où se décèle l'intempérance fébrile d'une âme souffrante, énergique et passionnée, sont des œuvres complexes et un peu torrentueuses où tout se mêle, la prose et les vers, l'érudition et les faits contemporains, la Trinité et les trois Grâces, le mythe Platonicien et les arguties scolastiques, le trivial, le sublime et les concetti : véritable improvisation Pindarique où le rêve de Plotin se combine avec les courants de pensée plus positifs des antiques philosophies de la grande Grèce. On a l'impression d'une telle variété de directions que B. à qui l'on a prêté tant d'intentions, n'a peut-être pas, en réalité, su exactement ce qu'il voulait. Allégorie sur allégories, et ces allégories peuvent-être prises à la fois en un sens métaphysique, Platonicien, et en un sens satirique; c'est le même amalgame de l'allusion aux choses actuelles, et du mythe que chez Dante. Dans le *Spaccio de la Bestia Trionfante*, par exemple, où l'on a voulu trouver une application à la Papauté, voici comme une sorte de crépuscule des Dieux. Un conclave des habitants de l'Olympe cède au destin, qui est dans le cas particulier la Révolution Copernicienne, et substituera au firmament vieilli des animaux divinisés et des héros mythologiques une sorte de ciel des Idées par delà le firmament visible, dans lequel les constellations incarneront des vertus vraies de justice, de diligence et de philanthropie. Dans les *Eroici furori*, B. veut tourner cette puissance de l'amour, surhumaine, au témoignage des philosophes et des poëtes, vers l'Être des êtres, vers la vérité et la jusitce divines. Cette œuvre tient à la fois du Platonisme, de Pythagorisme, du Pétrarquisme et du Cantique des Cantiques. Nous retrouvons le double thème cher aux peintres de la Renaissance, le triomphe de l'Amour, l'opposition de l'amour païen ou terrestre et de l'amour divin, amour des choses immortelles, s'adressant à la Divinité par delà les faux Dieux. Un tel amour fait le héros de la pensée, indifférent au trépas puisqu'il s'est affranchi des liens du corps par la « chasse aux idées divines. » Cette expression appliquée à la poursuite de la vérité, Bacon la reprendra. Elle est aussi de Bruno cette comparaison que nous trouvons dans Descartes : l'âme n'est pas dans le corps comme un pilote (nocchiere) dans son navire. Pascal lui doit la conception de l'infinité de l'univers qui doit « nous faire nous abstenir d'en chercher soit le centre soit la circonférence; » comme il doit à Campanella cet autre belle idée, que « la Nature est l'image de Dieu (solo la statua) et n'en est que l'image. » Que de semences jetées par cette époque trouble et féconde, que de formules toutes prêtes que méditeront les penseurs de l'âge suivant.

J. PERÈS.

REVUE DES PÉRIODIQUES ÉTRANGERS

Archives de Psychologie,
1909-1910.
T. VIII, 4 et t. IX, 1-4

N° 32. — Claparède et Baade : *Recherches expérimentales sur quelques processus psychiques simples dans un cas d'hypnose* (298-394).

Ce long mémoire est un travail d'approche, plutôt qu'une étude définitive : mais il a le mérite de préciser les questions posées et de montrer dans quel sens on peut recueillir de nouvelles observations pour avoir des chances de résoudre la question de l'hypnotisme. Les auteurs ont surtout étudié un sujet, en le contrôlant de temps en temps par des observations prises sur d'autres : mais ils en ont à peu près fait le tour, expérimentant sur les temps de réaction, le temps d'association, de calcul mental, quelques hallucinations, etc. Le temps mental est généralement allongé dans les états hypnotiques : mais on ne saurait dire à quoi cela tient. Les auteurs concluent que l'hypnose est bien une sorte de réduction psychique, mais en profondeur et non en étendue. Ils admettent volontiers la théorie qui voit dans l'hypnose une suspension d'initiative, et inclinent vers ceux qui considèrent la suggestibilité comme indépendante de l'hypnose.

N° 33. — Ed. Abramowski : *L'Image et la Reconnaissance* (1-38).

La première partie de cette étude se rapporte à la formation de l'image, et la seconde à la reconnaissance. AB. estime, comme nous l'avons fait, qu'il faut séparer le souvenir et la représentation, dans les images mentales, et il se demande 1° si cette duplicité peut être démontrée expérimentalement; 2° si le souvenir se fait reconnaître par le côté représentatif ou par le non représentatif, et quel est l'aspect psychique du côté qui agit. Il présente un même dessin plus ou moins longtemps et plus ou moins souvent, et constate ainsi : la part de l'intellect dans la formation de l'image; l'apparition du jugement d'identité dès le début; la conscience d'avoir de l'oublié. Enfin, sur tout cela, quelque chose de plus que l'image elle-même : le symbolisme du souvenir. L'activité de l'image, le travail intellectuel qui l'accompagne, ne sont qu'un phénomène secondaire, qui ne conditionne pas la reconnaissance, mais lui tient parfois compagnie et est en quelque sorte comme un luxe psychique... De ses observations, A. conclut que la reconnaissance est un phénomène affectif, un sentiment de familiarité incorporé à l'impression; reconnaître un souvenir, c'est le percevoir sous son côté non intellectuel.

H. Piéron : *La loi de l'oubli chez la limnée* (39-50).

Étude sur l'oubli en fonction du temps, c'est-à-dire sur l'amortissement progressif des influences antérieures persistantes, chez les Limnées. P. a suivi, pour étudier la persistance de l'influence des excitations antérieures, la méthode « d'économie » qu'Ebbinghaus a formulée pour la mémoire des syllabes et que Claparède vient de préconiser pour l'étude de l'hérédité des habitudes acquises. Il condense les résultats de ses observations dans une formule plus large que la loi générale d'oubli d'Ebbinghaus, sans cependant accorder une valeur absolue à cette formule qui n'est vraie que dans certaines limites, parce que l'une des composantes est un pourcentage, et qui, par un autre côté, ne satisferait pas des mathématiciens purs; mais, telle quelle, elle montre la parenté des persistances mnémoniques chez l'homme et la Limnée.

Dr J. Gonin : *Un cas d'aphasie visuelle pure* (51-62).

Observation d'une enfant de cinq ans qui, à la suite d'un coup de hache sur la tête, avait de l'hémianopsie gauche avec de l'aphasie : discussion des cas analogues.

Dr J. Burle : Observation d'épilepsie chez une chatte qui donne naissance à un chat épileptique.

N° 34. — Decroly et Degand : *La mesure de l'intelligence chez des enfants normaux* (81-108).

Les auteurs, après avoir rappelé les reproches faits à la méthode des tests, et le parti qu'on en peut tirer, constatent que Binet et Simon ont modifié leur première série de tests, dont ils n'ont conservé que quelques-uns, et les ont sériés d'une façon plus précise : eux ont repris ces nouveaux tests, et les ont appliqués à des enfants de deux ans et demi à douze ans et demi. Les conclusions de leurs expériences sont : les tests sur la maturité et la rectitude de l'intelligence leur ont permis de dégager parfois « la belle intelligence native » de certains enfants; dans les autres tests, certains sont beaucoup trop simples pour l'âge auquel B. et S. les appliquent et d'autres trop difficiles; ceux qui exigent des connaissances fournies par le milieu familial ou scolaire sont trop nombreux [c'est là le plus grave reproche à cette méthode] et d'autres consistent en une simple nomenclature. Enfin il faut tenir compte du temps nécessaire à l'enfant pour s'*adapter* à ces tests : Decroly et Degand l'ont montré par des exemples caractéristiques.

Ed. Claparède : *L'unification et la fixation de la terminologie psychologique* (109-124).

C. développe son rapport sur ce sujet au VIe Congrès de psychologie. Après avoir constaté que bien des termes ont reçu de multiples significations différentes; que beaucoup de termes différents sont, en réalité, équivalents; que les traductions de termes d'une langue à l'autre ne sont pas toujours exactes; que des termes nouveaux sont souvent créés d'une façon incorrecte... C. demande que la terminologie soit

fixée, que les traductions soient toujours littérales, que l'on forme les termes nouveaux d'après des règles usuelles et précises; et il applique ces principes à un premier travail sur la méthodologie générale.

Katzaroff : *Qu'est-ce que les enfants dessinent* (124-133).

K. a examiné ceux des dessins libres qui avaient servi à Ivanoff pour faire son enquête sur les dessins d'enfants (v. *Arch. d. Psych.*, déc. 1908) : il a cherché ce que les enfants dessinent le plus volontiers et pourquoi. Son étude, où l'observation pédagogique est souvent très fine, abonde en remarques dont pourront faire profit non seulement les professeurs de dessin, mais tous les éducateurs.

Faits et documents. — Varendonck : *Questionnaire sur les sociétés d'enfants.* — Claparède et Schuyten : *Deux comités internationaux de pédologie.* — Gretchoulevitch : *Congrès russe de psychologie pédagogique.* — Consoni : *Cours de psychopédagogie à Pérouse.* — Claparède : *Rêve utile.*

N° 35. — A. Ferrière : *La loi biogénétique et l'éducation* (161-176).

La psychologie pragmatique cherche à développer par des moyens scientifiques les connaissances théoriques convertibles en applications : elle établit une hiérarchie entre les lois psychologiques d'après leur importance pratique, et le critère de ce choix est la vie. Les intuitions pédagogiques du passé qui ont survécu sont toutes conformes à ce principe.

Dr Decroly et Me Degand : *Contribution à la psychologie de la lecture* (177-191).

Étude d'un certain nombre d'enfants présentant des lacunes mentales, surtout dans le domaine des images abstraites.

G. Heymans : *Le siècle de la psychologie* (192-201).

Mlle van Stockum résume un discours où G. H. fait dater la psychologie *scientifique* du XIXe siècle (?) et montre qu'elle arrivera à supprimer les barrières sociales en nous rendant plus capables de comprendre nous et les autres.

E. Tassy : *Théorie des émotions* (202-207).

Discussion des conclusions du travail par lequel G. Dumas arrive à l'hypothèse d'une sensibilité mentale.

A. Maeder : *La langue d'un aliéné* (208-216).

Étude de la langue composite que s'était forgée, pour son usage personnel, un aliéné dément précoce. Cette langue se développe sans que le contact quotidien avec la réalité l'ait élaguée et redressée comme pour celle de l'enfant : et cependant l'infantilisme y tient une très grande place.

A. Reymond : *Caractère et rôle de l'Histoire et de la Philosophie des Sciences* (217-226).

Ne 36. A. Leclère : *Vanité de l'expérience religieuse* (241-303).

A. L. cherche les causes du mysticisme chez les croyants, dans une sorte de scepticisme latent qu'ils veulent ainsi combattre, et montre que l'expérience religieuse, en matière de foi, ne porte

aucun des caractères dont l'expérience scientifique tire toute sa valeur.

P. Bovet : *La conscience de devoir dans l'introspection provoquée* (304-369).

Ce travail, intitulé aussi : *Expériences sur la psychologie de la Pensée*, est une étude sur la psychologie des faits moraux examinés en remontant à leur source, en étudiant leurs conditions, comme on le fait en psychologie scientifique pour les faits intellectuels : c'est donc une introduction à la science des mœurs.

Ed. Claparède : *Le contrôle des médiums* (370-385).

C. rapporte la manière dont il a fixé, par leurs traces, un certain nombre de procédés employés par un médium pour produire les phénomènes qu'il présentait : il énumère également les moyens employés par celui-ci pour empêcher les assistants de se rendre compte de ses procédés. Le médium étudié n'avait pas la virtuosité d'Eusapia.

Dr Jean Philippe.

Rivista di Psicologia Applicata.

Novembre 1909-Décembre 1910.

A. Farelli. *Contribution à l'étude de l'attention multiple.* — Vérification des résultats expérimentaux obtenus par de Sanctis. Les sujets sont soumis à des stimulations sensorielles simultanées (visuelles et auditives). L'attention multiple naturelle (mesurée par le degré d'exactitude de la fixation mnémonique) donne d'abord des résultats supérieurs à ceux de l'attention conative. Mais l'exercice peut développer, chez les jeunes, le pouvoir de partager l'attention entre plusieurs objets, et par conséquent la forme conative de l'attention multiple, ce qui s'accorde avec les expériences de de Sanctis.

U. Fiore. *Les témoignages dans les enquêtes de chemin de fer.* — Même dans une enquête toute administrative portant sur de légères irrégularités auxquelles ne se lie aucune idée de pénalité, les témoignages ont manifesté de notables divergences, l'altération du fait s'accompagnant d'un accent de certitude et de précisions détaillées. Il y eut oblitération chez les témoins des notions que leur profession leur rendait le plus familières. L'élément de trouble paraît avoir été le fait de l'interrogation bien qu'exempt de la solennité judiciaire, et la crainte secrète de nuire à un camarade. Les appréciations portant sur l'espace et la durée se ressentent du rythme des occupations, et des points de repère habituels.

E. Patini. *Conscience, subconscience, inconscience et apsychie.* — P. entend par conscience et conscience totale l'aperception d'un objet que l'on distingue de soi, en y comprenant la perception complexe de toute « la situation présente » (Janet). Les signes extérieurs de la conscience peuvent manquer (léthargie lucide), et ainsi l'apsychie ne

peut se définir que comme constatation objective de l'absence de cette révélation extérieure. L'inconscience est confondue dans le langage usuel avec l'irresponsabilité partielle ou avec la perte de conscience. On appellerait à juste titre semi-conscience cet état crépusculaire où la conscience perçoit sans identifier son contenu. L'inconscience serait le capital psychique individuel en tant qu'il est sans action sur la conscience actuelle. Mais peut-il être absolument inerte, objectera-t-on? Quant à la subconscience, en faire l'attribut de la personnalité seconde ne s'accorderait pas avec l'amnésie absolue du moi primaire pour tout ce qui concerne cette personnalité. Le subconscient serait plutôt le psychisme latent, actif, motifs, idées, souvenirs, tantôt appartenant à l'expérience psychologique immédiatement antérieure (coconscious de Morton Prince), tantôt à une expérience plus ancienne, que la méthode de Freud, en faisant indiquer au sujet interrogé la première idée qui se présente à son esprit, parvient à tirer à la lumière.

G. C. Ferrari. *La dispraxie expérimentale.* — Réalisation de l'expérience de D. Starck où le sujet doit repasser au crayon de gauche à droite sur le contour d'un dessin et dans le sens indiqué par une flèche (étoile à six pointes) dont il voit seulement l'image dans une glace. L'opération dans la plupart des cas exige un effort énorme pour obtenir un tracé même très imparfait. Nous observons là une apraxie motrice (dispraxie de Mingazzini) ou plutôt idéo-motrice sans base anatomique, offrant un intérêt pour la nouvelle doctrine des aphasies. Cette incapacité ou incertitude résultant de l'antagonisme entre les images visuelles et cinétiques, peut être vaincue par des exercices appropriés, le sujet s'appliquant à concentrer son attention sur chaque élément de la figure pris séparément, lignes à tracer de haut en bas, de bas en haut, lignes rentrantes ou partant du centre.

E. Cirese. *Le dessin libre à l'école.* — Avant l'âge de l'école (cinq et six ans) le bambin ne trace que des lignes quelconques, par esprit d'imitation, ce qu'il appelle écrire. Chez les écoliers, dessiner des bonshommes est une manie générale. Représentation de l'homme d'abord, puis de la femme, puis des animaux et enfin des objets (arbres). La deuxième année, le dessin devient expressif, les représentations sont individuelles avec intention de caricature, les membres ne sont plus filiformes. Vers la troisième année, représentation d'épisodes. Les profils sont tournés vers la gauche, ce qui tient à l'influence des exercices d'écriture, les courbes des lettres se traçant de gauche à droite. Les filles moins aptes au dessin libre et davantage au dessin d'ornement, se plaisent surtout à copier des images. Aucune autre matière, quelle qu'en soit l'importance prônée par les maîtres, ne prend à ce degré le caractère d'une manie chez l'enfant. L'auteur en tire argument en faveur d'un enseignement à base d'images par lequel apprendre ne serait plus une fatigue. Mais le problème en éducation n'est-il pas de développer une attention autre que l'attention sensorielle?

M. Calderoni. *Les théories psychologiques de Pikler.* — Suivant C. avoir spécifié, comme le fait Pikler, relativement à la définition des objets comme possibilités d'expériences, qu'il s'agit d'expériences ne dépendant pas d'une autre circonstance que d'un acte de notre volonté serait une addition importante à la théorie de Berkeley et de Mill. C'est la même préoccupation volontariste qui amène P. à concevoir l'expérience actuelle comme la résistance de fait opposée à une tendance latente prédisposant le sujet à évoquer une expérience contraire; cette résistance se trouve inefficace dans le cas de l'illusion. Inversement la seule conviction de la possibilité d'un fait peut à elle seule être efficace, là où tout dépend de la confiance en soi. Enfin le phénomène des valeurs donne lieu à des expériences dépendant directement de la volonté. Qu'il y ait de tels faits et d'autres en bien plus grand nombre ne dépendant qu'indirectement de la volonté, c'est ce qui donne lieu à la science et à la conception d'un monde réel indépendant de notre représentation. Point de perception pour P. qui ne soit un contraste et nous ne nous accordons avec nos semblables que sur des rapports, et non sur le contenu des sensations qui est incommunicable.

A. Cristiani. *Cas de pseudologie fantastique d'une fillette faible d'esprit.* — Portrait clinique et antécédents d'une jeune fille appartenant à ce type névropathique dont les sensations mensongères à base sexuelle forment la caractéristique. Père alcoolique et mère anormale. Enfant arriérée, et précocement menstruée. Ovarialgie, boule hystérique. Faible capital intellectuel que recouvre une imagination fantasque. Affectivité nulle, émotivité se traduisant par des changements d'humeur sans cause. Hallucinations acoustiques obsessives; hallucinations hypnagogiques avec répercussion sur la veille; automatisme somnambulique. Convaincue de contradictions et d'absurdités dans ses récits, démentie d'un autre côté par des témoignages probants, elle explique sa conduite par un ressentiment ayant trait à un tort futile.

M. Mayer. *Le « flirt », essai de psychologie sexuelle.* — L'auteur voit dans le flirt un substitut de l'idylle amoureuse sans les risques de la séduction ou de l'union mal assortie, exempt en cas de rupture, des rancœurs de l'amour malheureux; une sorte d'épreuve prématrimoniale qu'il y aurait profit à acclimater chez les peuples latins. Le flirt se distingue des tentatives d'approche sexuelle et aussi des actes occasionnels de flirt. Il repose sur la sympathie; il est fait d'amitié et de désir. Dès qu'il dépasse la limite des actes sexuels « secondaires », il peut se changer en amour-passion. Il appartient par ses origines à des pays de coéducation des sexes, favorables à l'émancipation de la femme, où l'homme est plus réservé dans ses désirs et la femme moins passive et peut-être un peu plus sensuelle que dans les races méridionales. L'idée émise par Meredith des mariages d'essai est un développement utopique des tendances qui s'affirment dans la coutume du « flirt ».

J. Pérès.

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE

J. de Bœck. — *Théorie de la détermination sur la base du panthéisme de Krause*. In-8°, Bruxelles, Lamertin.

Bonnefon. — *Dialogues sur la vie et la mort*. In-12, Paris, Fischbacher.

V. Basch. — *La poétique de Schiller*. In-8°, Paris, F. Alcan.

Baldwin. — *Le Darwinisme dans les sciences morales*, trad. de l'anglais. In-12, Paris, F. Alcan.

La méthode dans les sciences juridiques : conférences par divers auteurs. In-8°, Paris, Giard.

Bennett. — *Justice and Happiness*. In-8°, Oxford, Univ. Press.

Handerhill. — *Mysticism*. In-8°, London, Methan.

Heymans. — *Einführung in die Metaphysik*. In-8°, Leipzig, Barth.

Plenge. — *Marx und Hegel*. In-8°, Stuttgart, Engelmann.

Vorländer. — *Kant und Marx*. In-8°, Tubingen, Siebeck.

W. Wundt. — *Die Probleme der Völkerpsychologie*. In-8°, Leipzig, Wiegand.

Sigwart et Meier. — *Logik*. 2 vol. in-8°, Tubingen, Mohr.

E. Morselli. — *Il fondamento dell' idealismo etico*. In-12, Livorna, Gursti.

Caporali. — *Epitome di filosofia italica della nuova Scienza*. In-8°, Todi.

L'ILLUSION DE MÜLLER-LYER

ERRATA

Pages 246, ligne 4, possibles, *positives*.
260, avant-dernière ligne, connu, *connue*.
262, ligne 21, décalege, *décalage*.
263, 4° ligne 12, intimité, *intensité*.
264, ligne 5, synthéthique, *synthétique*.
264, Note 2 (1re ligne), des, *das*.
272, Note 2 (1re ligne), variogioni, *variazioni*.
277, Note (dernière ligne), 190 c, *1906*.
281, Note *1*, Hauptwoitubrech, *Handwörterbuch*.
281, Note 2 (1re ligne), Clickbewigung, *Blickbewegung*.

Comme complément à notre étude, on peut signaler le travail récent de L. Botti (sur les illusions optico-géométriques, *Archives italiennes de Biologie*, 1910, LIII, 2), développant sa communication au Congrès de psychologie de 1905. Je noterai encore que la longueur optima des obliques a été également fixée à 40 p. 100 par Berretini (Illusioni ottico-geometriche, *Ricerche di Psicologia*, t. I, 1905, p. 92-138), et l'inclinaison optima à 30° par Thiéry qui, a, comme Heymans, remarqué que l'illusion d'agrandissement était la plus intense. Enfin la validité de la loi de Weber a été admise par Teliatnik (*Revue* [russe] *de Psychiatrie, de Neurologie et de Psychologie expérimentale*, 1896, I, 275-281 et 353-359) qui a trouvé une même intensité d'illusion chez 25 enfants et 25 adultes avec des étalons de 10 et 100 mm.

H. Piéron.

Le Propriétaire-Gérant : Félix Alcan.

Coulommiers. — Imp. Paul BRODARD.

UNE

NOUVELLE HYPOTHÈSE SUR LA BIOLOGIE GÉNÉRALE

I

De tout temps les savants ont considéré comme le but idéal de leurs efforts la réduction des lois biologiques aux lois mécaniques et chimico-physiques qui gouvernent la matière inerte. De leur côté. les physiciens et les chimistes ont toujours espéré faire rentrer les lois de la matière dans des formules mathématiques. Autrement dit le grand effort scientifique a constamment été de ramener ce qui est complexe à ce qui est simple, et de donner à des phénomènes multiples, confus, variés, la cohésion de lois rationnelles, et indiscutables parce que rationnelles.

Que cette simplification soit désirable, ce n'est pas douteux; mais il est beaucoup plus douteux qu'elle soit possible, même dans un avenir lointain. En tout cas, elle serait, en l'état actuel de nos connaissances, douloureusement prématurée; et à ramener chimie et physique à la mathématique, comme à ramener physiologie et psychologie à la physico-chimie, notre impuissance apparaîtrait clairement, si l'on venait à tenter cette impossible systématisation

Et nous faisons cette formelle déclaration d'impuissance pour indiquer très nettement que ce qu'on propose ici n'est qu'une hypothèse, voire même une hypothèse très aventureuse, et d'avance nous sommes prêts à reconnaître qu'elle ne se prête à aucune démonstration.

Hypothèse? Non! Ce n'est pas même à proprement parler une hypothèse. C'est plutôt une *analogie*; (et on sait que rien n'est plus trompeur que les analogies). Mais cette analogie met une telle simplicité à l'origine des phénomènes compliqués de la vie, et elle est d'une généralité telle que, malgré son étrangeté, elle méritera peut-être d'être retenue.

II

Avec la loi de la conservation (et de la mutation) de l'énergie, la loi de l'attraction est celle qui est la plus générale dans l'univers. Il importe assez peu de savoir si c'est vraiment une loi, ou si ce n'est pas plutôt un fait. En tout cas, fait ou loi, l'attraction régit toutes les molécules matérielles. C'est l'attraction qui commande les mouvements des astres; c'est peut-être même l'attraction qui est cause immédiate de la chaleur solaire.

Nulle parcelle de matière ne lui est soustraite, et elle s'exerce aussi bien sur les immenses étoiles que sur les molécules infiniment petites que peut seul déceler l'ultra-microscope. Lorsque deux corps solides, de minuscules dimensions, se trouvent ensemble dans un milieu non résistant, ils s'attirent immédiatement avec une grande force, se collent l'un à l'autre, et s'agglomèrent.

Dans les éléments protoplasmiques de toute cellule, il y a des granulations moléculaires, c'est-à-dire des particules insolubles, qui sont animées de mouvements tourbillonnaires (trépidation brownienne) et, en même temps, qui tendent à se grouper, à se confondre; car elles sont soumises, comme tout élément matériel, aux forces de l'attraction.

Si des forces chimiques, plus puissantes assurément que cette attraction moléculaire, n'étaient pas en jeu, pour produire divers courants dans le liquide intra-cellulaire, toute l'agitation des particules browniennes aboutirait rapidement à leur fusion totale en une masse agglomérée, en un noyau, ou amas de granulations, ayant nécessairement une nature chimique différente du liquide protoplasmique au milieu duquel elles nagent.

On peut donc, toutes réserves faites sur les influences chimiques qui entrent en jeu, considérer la formation du noyau, avec ses granules, comme étant, *in globo*, déterminée par les attractions réciproques que les parcelles de matière exercent l'une vis-à-vis de l'autre, de manière à ce que finalement toutes les granulations se concentrent en une masse granuleuse unique, centrale, point de convergence de toutes les molécules éparses.

III

La conséquence de cette attraction moléculaire a une importance fondamentale. *Les corps solides, particules granulaires du noyau, ou même organismes cellulaires demi-solides, ont une tendance à s'agglomérer, à s'agréger toutes les particules solides qui sont dans leur voisinage.*

Et cela, en vertu même de l'attraction, suivant la loi de Newton, laquelle veut que les corps s'attirent en raison directe de leur masse. Il s'ensuit que, si un centre granulaire constitue, par la fusion de ses granulations élémentaires, une véritable masse solide, douée d'une sorte d'unité par sa cohésion; cette masse attirera, par sa masse même, toutes les petites fines granulations qui gravitent autour d'elle, et qui sont plus ou moins dans sa sphère d'attraction. Par conséquent toute masse homogène d'une substance organisée tendra à croître, aux dépens des corpuscules qui l'entourent, sans qu'il soit nécessaire de supposer une force vitale quelconque; car la seule force qui intervient alors, c'est l'attraction moléculaire.

Cette tendance vers l'accroissement, le développement, l'hypertrophie, c'est en somme l'effort vers la vie : c'est le principe même de la nutrition. Et on n'objectera pas que la nutrition se fait plutôt par l'absorption de substances liquides et dissoutes, que par l'agrégation de particules matérielles solides; car ces deux modes de nutrition coexistent, et il n'y a aucune contradiction entre ce double processus, cette double force : d'une part une force chimique, tout un ensemble de réactions complexes, déshydratations, hydratations, oxydations, combustions, dédoublements; d'autre part, une force physique élémentaire qui attire les corpuscules solides voisins, plus petits que la masse principale.

IV

Donc les masses cellulaires solides, noyaux granuleux des cellules, ou cellules elles-mêmes, en vertu du principe de l'attraction, attirent à elles les petites particules solides qui sont à leur portée, dans leur sphère d'action. Mais nous avons le droit d'aller

plus loin, et de dire que, puisque elles s'agrègent les particules voisines, c'est qu'elles sont organisées pour s'agréger les particules voisines. Non seulement elles attirent, mais elles sont organisées pour attirer. Non seulement elles sont douées d'attraction, mais encore elles tendent à cette attraction.

Cela revient à dire que les cellules non seulement croissent par attraction des corps matériels ambiants; mais encore qu'elles sont organisées pour les attirer; car tout semble prouver que la cellule non seulement croît et se développe, mais encore est constituée pour croître et se développer.

Le principe essentiel de toute matière vivante est de toujours tendre à l'accroissement : or l'accroissement, c'est l'attraction.

Donc, en dernière analyse, le phénomène universel du développement des êtres, phénomène qui est identique à la nutrition, n'est qu'une des formes de l'attraction moléculaire, modifiée par la morphologie des êtres vivants.

Puisque il y a une grande loi cosmique d'après laquelle les corps s'attirent réciproquement, il se peut très bien que la matière vivante soit spécialement organisée pour que cette attraction soit alors devenue plus active, plus énergique, et que la force physique simple, qui est l'attraction, soit aidée par tout un ensemble de dispositions diverses, chimiques ou morphologiques, qui lui donneront plus d'ampleur. L'attraction, phénomène mécanico-physique élémentaire, commun à toute matière, sera plus importante et plus variée dans les êtres organisés, vivants, et la vie nous apparaîtra comme un ensemble de conditions qui rendront l'attraction plus efficace, et, dans une certaine mesure, irrésistible.

V

D'ailleurs, en disant que les masses cellulaires sont organisées pour croître, et que les êtres vivants, plus complexes, constitués par des amas de cellules diverses différenciées, sont organisés pour croître, on n'émet pas du tout une hypothèse; on constate une vérité si évidente qu'il est inutile de la discuter. Tous les êtres, simples ou complexes, grands ou petits, tendent à vivre. Il y a un effort universel vers la vie, et cet effort ne comporte aucune exception. Non seulement il y a lutte pour la vie, mais

encore il y a effort pour la vie; et cette tendance à vivre n'est, somme toute, que la tendance à s'accroître.

L'accroissement ne porte pas seulement sur l'individu; il porte aussi sur l'espèce. Quand un bacille se multiplie par division, et donne à la seconde génération 2 individus; 4 à la troisième, 8 à la quatrième, et deux mille individus à la douzième génération, ces deux mille cellules filles sont en réalité le prolongement du même être qui s'est accru, qui s'est dispersé, mais qui, au fond, est toujours la même substance organique fondamentale, presque le même individu, à la fois multiplié et augmenté.

Si alors on ajoute à l'effort de nutrition (qui caractérise tout être vivant) l'effort de génération, tout aussi caractéristique de la vie, on voit que la cellule vivante tend à l'accroissement aussi bien par les phénomènes de nutrition que par les phénomènes de génération, et que ce n'est pas du tout faire une hypothèse que de dire : la caractéristique de l'être vivant, c'est la tendance à s'agréger certains matériaux dispersés dans le milieu ambiant, de manière à grandir, à s'étendre, autant par soi que par sa descendance.

Ce qui est hypothétique, ou plutôt ce qui est analogique, c'est de relier cette tendance au croît (phénomène biologique) à l'attraction (phénomène physique universel).

Au surplus, quand nous disons : *les cellules sont organisées pour...*, nous ne prétendons nullement faire quelque hypothèse sur la cause qui a présidé à cette organisation. Même nous devrions, dans notre ignorance profonde des causes dernières, nous contenter de dire : *Tout se passe comme si les cellules étaient organisées pour...* Et cela suffira; car il n'est pas permis à nos intelligences débiles d'aller plus avant. Mais cet effort vers l'accroissement, que nous découvrons dans tout être vivant, nous apparaît, en toute netteté comme l'extension au monde organisé d'une loi simple commune à toute matière : l'attraction moléculaire.

VI

Deux exemples serviront bien à montrer cette grande analogie entre les lois de l'attraction pour la matière inerte et les lois de l'attraction pour la matière vivante.

Quand on met un petit cristal d'alun de potassium dans une solution de ce sel, ce cristal, même si la solution n'est pas tout à fait à son maximum de saturation, continue à grossir lentement. Il se *nourrit*, suivant une expression consacrée, et finit par acquérir de grandes dimensions. Il semble qu'une attraction moléculaire soit exercée, par la masse cristallisée solide, sur les éléments homogènes dissous qui l'environnent. Ce n'est pas de la nutrition, dans le sens biologique du mot, puisqu'il ne se produit pas, en apparence du moins, quelque modification chimique concomitante; mais c'est une véritable attraction que la masse cristalline exerce sur les éléments salins dissous. Il parait bien que cette cristallisation, quoique différant notablement de l'attraction moléculaire simple, peut en être considérée comme une modalité.

L'accroissement d'un organisme monocellulaire, plongé dans un liquide nutritif, ressemble à maints égards à cet accroissement du cristal. Qu'une bactérie, par exemple, soit plongée dans un liquide de culture, contenant de l'oxygène, de la peptone, de la glycérine, du sucre, et des sels; la bactérie va rapidement croître, grandir, s'hypertrophier, se multiplier (ce qui n'est en somme qu'un prolongement d'elle-même), et cela avec assez de rapidité pour pouvoir en quelques heures envahir toute la masse liquide en laquelle elle est baignée.

C'est encore de l'attraction; mais, pour le cristal comme pour la bactérie, c'est une attraction *sélective*, c'est-à-dire que la force d'attraction ne s'exerce pas indifféremment sur tous les corps ambiants : le cristal — et plus encore la bactérie — font leur choix, et s'adressent à tels ou tels éléments chimiques particuliers, spécifiques; à l'alun pour le cristal d'alun; à la glycérine, l'oxygène et la peptone pour la bactérie.

Et cela est évidemment un élément nouveau dans le phénomène; une complication de l'attraction moléculaire simple; mais le principe n'en est pas moins le même.

Dans l'un et l'autre cas, cristal et cellule tendent à croître. L'une et l'autre masse attirent à elle des particules matérielles : c'est la même force de cohésion, d'attraction, d'agrégation qui agit : car la grande loi cosmique générale, c'est précisément cette attirance des corps l'un vers l'autre; le plus gros agissant avec plus de

puissance, et déterminant par sa masse l'enveloppement du plus petit dont il se nourrit pour grandir, grossir, se développer.

L'exemple de la cellule est plus saisissant encore que l'exemple du cristal; car il nous permet de prendre sur le fait la loi même de l'attraction, telle qu'elle se présente à nous lorsqu'elle est modifiée par l'arrangement de la matière en un organisme vivant.

Si dans un liquide isotonique, convenant à sa nutrition, une cellule amiboïde, (monère, paramécium, amibe, leucocyte) est placée à quelque distance d'un corpuscule solide (granulations, microbes, ou poudres inertes), alors aussitôt l'amibe se précipite vers ce corps étranger, l'englobe par ses prolongements, tend à se l'assimiler, à se l'incorporer, et à cet effet secrète des zymases qui vont essayer de le digérer et de le dissoudre. C'est, dans sa simplicité admirable, le phénomène de la phagocytose, si merveilleusement étudiée par Metchnikoff.

En analysant l'essence même de ce phénomène, fondamental dans la vie des cellules, nous voyons qu'il consiste dans une force attractive, agissante. Certes, si les seules forces mécaniques étaient en jeu, à la longue, dans ce liquide où il n'y a aucune direction de courant, la petite masse serait attirée vers la masse cellulaire principale; et se collerait à elle, en vertu de la loi de Newton; mais cette attraction, d'ordre mécanique, serait lente, imparfaite et limitée. Or l'organisation vitale, avec toute la complexité chimique et morphologique de la cellule, rend cette attraction plus rapide et plus sûre. Au lieu d'attirer très faiblement la petite masse, la grosse masse se met en mouvement. Elle se dirige vers la petite, guidée par des sensibilités spéciales, dites mécaniques (thigmotropisme), que nous ne connaissons encore que vaguement. En un mot toute la réaction phagocytaire semble être une attraction perfectionnée.

Et en réalité la perfection du mécanisme est extrême, si bien que dans certains organismes, même monocellulaires, la complication de ce phénomène, si simple à l'origine, devient considérable. Mais ce n'est vraiment, si l'on veut se dégager des complexités qui en obcurcissent la vraie nature, qu'un phénomène d'attraction moléculaire différenciée et amplifiée. Si le corps attiré a une composition chimique déterminée, il va, de par sa composition chimique, exercer une attraction chimique (chimiotropisme) qui accélèrera la marche de l'amibe vers lui. Et il ne faudra pas

s'étonner que dans certains cas il y ait un chimiotropisme négatif, puisque, par l'évolution, les amibes seront devenues capables d'une attraction *sélective*, de manière à faire choix de certains corps pour lesquels elles ont de l'attrait, et à repousser d'autres corpuscules dont les réactions chimiques leur inspirent quelque répulsion.

Cette spécificité dans la force attractive indique simplement que, si l'attraction, pour les matières non organisées, n'est qu'un conflit de forces inertes, dépendant uniquement de la masse des corps et de leur distance, elle devient, en se manifestant chez les êtres vivants à structure différenciée, à la fois plus puissante et plus délicate. Mais dans les deux cas le principe fondamental est le même; et on peut — avec témérité, nous le reconnaissons — en conclure que tous les tropismes de la cellule vivante ont pour origine première la grande loi de l'attraction universelle.

Pour les matières inertes tout est déterminé par deux conditions simples et immuables, la distance et la masse. La nature des corps attirés et attirants est indifférente. Au contraire pour les corps organisés, que l'organisation a rendus plus parfaits, il y a une différenciation qui s'établit. De nombreuses forces chimiques, très nuancées, compliquent le phénomène : c'est ce que je viens d'appeler l'attraction *sélective*. Mais on peut légitimement assimiler cette attraction sélective à l'attraction indifférente, c'est-à-dire à une force qui s'exerce sans que la nature chimique des corps réagissants ne joue aucun rôle. C'est le phénomène fondamental, primitif, universel, brutal, non spécifique, qui s'est affiné et perfectionné par l'organisation cellulaire.

VII

Cette conclusion apparaît avec plus d'évidence encore, quand on compare les deux ordres de matière, matière vivante et matière inerte au point de vue de la tendance à l'agrégation, à l'accroissement.

Si une matière m par exemple se trouve en présence d'une matière $\frac{m}{100}$: elle attirera cette matière et deviendra par ce fait une masse nouvelle, un peu plus puissante $\left(m + \frac{m}{100}\right)$, qui va aus-

sitôt tendre à s'adjoindre toutes les matières qui sont plus petites qu'elle, de sorte que finalement, si d'autres forces destructives n'entrent pas en jeu, et si elle ne rencontre pas de masses plus grandes qu'elle-même, la masse m grossira constamment. Elle aura tendance à l'accroissement, en vertu de la loi d'attraction. C'est là un simple phénomène mécanique.

Mais n'est-ce pas là le cas de la matière vivante qui également tend toujours à se développer et à grandir (en admettant que la reproduction n'est qu'une forme de la croissance)? Si des forces destructives, antagonistes, n'entraient pas en jeu, si l'aliment lui était accordé en quantité suffisante, la matière vivante, en proliférant, envahirait bientôt toute la terre. Mais, comme les quantités de carbone et d'azote sont limitées, comme, en outre, ces masses matérielles organisées sont en conflit les unes avec les autres, et que la victoire dans ce conflit est déterminée par une plus parfaite organisation, cet accroissement est toujours limité. Nous ne pouvons pas constater cet accroissement indéfini. Nous constatons seulement, et cela sans qu'il soit possible de le nier, un perpétuel effort vers l'accroissement, une universelle tendance à la croissance et à la prolifération.

Tout se passe comme si l'attraction à soi, loi fondamentale de toute matière, était une loi générale, absolument générale; mais une loi, qui, chez les êtres organisés, a acquis une perfection plus grande; car les êtres vivants semblent organisés pour attirer à eux un maximum de masse étrangère, bien supérieur à ce que pourraient attirer des matières inertes. Et alors, au lieu de faiblement s'attirer comme deux corpuscules indifférents plongés dans un liquide, les corpuscules organisés attirent les corpuscules voisins avec une grande force. Ils n'attendent pas que la montagne aille à eux; ils vont à la montagne. Leur organisation semble avoir ce but dernier : englober le plus de matière possible pour avoir un maximum de masse, soit par eux-mêmes, soit par leur descendance. Tout dans leur structure semble en rapport avec cette tendance au croît. Ils ont des *tropismes* qui les poussent vers telle ou telle masse matérielle voisine; ils ont des sucs digestifs qui leur permettent d'assimiler, c'est-à-dire non seulement de s'agréger les particules étrangères, mais encore de les incorporer à leur substance propre, et de les identifier à eux-mêmes; ils ont la reproduction qui leur

permet d'étendre cet effort attractif au delà de leur faible sphère d'attraction individuelle.

Ainsi, de même que la masse inerte m tendra à croître, la masse organisée m tendra à croître aussi : mais elle croîtra plus vite, plus sûrement ; car elle aura pour l'aider toute une organisation compliquée et savante. Et on ne peut s'empêcher de supposer que, si elle est organisée, c'est précisément pour croître plus vite et plus sûrement.

Autrement dit l'organisation des êtres a pour effet principal une attraction plus puissante, et cet effet est si remarquable qu'on est presque autorisé à penser qu'il y a une relation (de finalité?) entre cette plus efficace attraction, et l'organisation vitale.

On peut donc légitimement conclure : *tout se passe comme si la matière brute était organisée en matière vivante pour être douée d'une attraction plus efficace.*

VIII

Nous avons supposé à la reproduction le cas le plus simple : reproduction par division. Alors en effet, à n'en pas douter, c'est le même organisme cellulaire qui persiste. Mais, pour les animaux qui ne se reproduisent pas par division, le nouvel être formé paraît à certains égards un individu distinct de ses reproducteurs.

Pourtant ce n'est là, au point de vue de la biologie générale, qu'une apparence. Weissmann a très fortement établi que les cellules germinatives persistent chez les descendants, pour se transmettre, sans s'altérer, et presque sans se modifier, à travers les générarations successives, de sorte que l'être nouveau n'est que le prolongement de l'être générateur, dans le temps et dans l'espace.

En effet, ces cellules agglomérées qui tendent à accroître sans cesse leur masse et à devenir des masses de plus en plus considérables, de par leur nutrition continue et leur développement progressif, ne peuvent pourtant pas augmenter au delà d'une certaine limite leur nutrition et leur développement. Certes elles tendent à croître, et croissent en effet ; mais elles s'arrêtent quand elles arrivent à l'état adulte. Après une première période, pendant laquelle la croissance a été extrêmement rapide, elles se ralentissent dans leur développement ; puis enfin elles demeurent sta-

tionnaires. C'est l'état adulte. Alors les organismes ont perdu sinon leur puissance d'attraction, au moins leur puissance d'accroissement. Ou plutôt la tendance au croît se manifeste autrement que par le croît individuel : à savoir par la reproduction. Les cellules vieillies ont besoin d'être rajeunies, et la conjonction d'une cellule mâle spécifique avec une cellule femelle également spécifique caractérise ce rajeunissement. Mais c'est toujours le croît, et presque le croît indéfini. Seulement il a fallu pour perpétuer cette possibilité de croissance l'intervention des cellules sexuelles qui ont pour fonction de rendre de nouveau l'être apte à croître et à grandir.

Tant que l'être grandit et s'accroît, il n'est pas apte à la reproduction. La reproduction, avec rajeunissement de ses cellules, lui est inutile, puisque lui-même s'accroît. De fait les instincts et les éléments de la reproduction ne surviennent que lorsque l'être est adulte, c'est-à-dire incapable de croître par lui-même. Comme cependant, en vertu de la grande loi d'attraction commune aux êtres vivants et aux matières inertes, il a toujours conservé sa tendance au croît, ne pouvant plus l'exercer par son corps vieilli, il l'exerce encore par la reproduction, en émettant des cellules capables de croître à leur tour. Une masse germinative, transmise d'âge en âge, garde inaltéré le pouvoir de croître et de se multiplier.

Si, après que l'aptitude à la reproduction a cessé, l'être survit encore, sans pouvoir, bien entendu, croître lui-même, alors en réalité son rôle est terminé. Il n'a plus aucune raison d'être : il se survit, et la persistance de sa vie est presque une anomalie. Au point de vue biologique, — et, je crois bien, au point de vue psychologique aussi — il ne compte plus. Ce n'est qu'une masse stérile de matière vivante pour qui s'est attardée l'heure de la mort. Ce n'est plus qu'un résidu de vie.

La jeune cellule régénérée a récupéré toute la force d'attraction que ses parents avaient perdue. Avec une extrême rapidité le nouveau-né croît, si rapidement pour certaines espèces animales, et surtout végétales, qu'il a doublé de poids en quelques jours. Il prend dans le milieu ambiant les éléments de sa croissance, et son expansion est, surtout au début, extraordinaire. Puis peu à peu sa force d'attraction diminue; il arrive, de plus en plus lentement, à

l'état adulte, et alors, comme il n'est plus capable de croît, il refait de nouvelles cellules, aptes au rajeunissement; et le cycle recommence.

Mais c'est toujours, sous ces formes changeantes de nouveau-né, d'enfant et d'adulte, la même masse primitive qui est en jeu, et qui conserve intacte sa force d'attraction, se manifestant par les deux fonctions vitales essentielles, la nutrition et la reproduction lesquelles toutes deux intensifient l'attraction [1].

IX

Si la grandiose hypothèse de Darwin sur la descendance des êtres est vraie — et les fades critiques qu'on lui a adressées me paraissent absolument sans force — il s'ensuit que tous les êtres, végétaux et animaux, dérivent des mêmes éléments primitifs, successivement et progressivement différenciés Alors la vie nous apparaîtra à la surface de notre humble planète comme l'épanouissement d'une première masse matérielle, mieux disposée pour l'attraction que les masses de matière inerte qui l'entourent. Peu à peu, par l'effet de son organisation morphologique et fonctionnelle, cette masse primitive s'est renforcée, s'agrégeant des particules matérielles de plus en plus nombreuses, pour arriver finalement à triompher partout, en s'assimilant d'immenses masses de matières minérales que la seule force attractive ne lui aurait pu adjoindre, si l'organisation vitale ne l'avait pas aidée. Comment expliquer, autrement que par une tendance à la vie, cette prodigieuse expansion du règne végétal et du règne animal à la surface terrestre? Et comment ne pas voir dans cette tendance de tous les êtres vivants à s'accroître sans cesse une force qui ressemble singulièrement à l'attraction?

Ces masses organisées, qui toutes individuellement ont tendance au croît, sont très diverses. Alors, comme toutes, presque au même degré, aspirent à s'amplifier sans cesse, elles se mettent

1. La force d'attraction étant a, il est clair qu'elle demeure identique pour toute molécule matérielle, inerte ou vivante, mais la molécule matérielle vivante, outre cette force a, commune à toute matière, possédera une force attractive supplémentaire b. Il semble que le rôle de la vie soit de donner à la matière la force attractive $a + b$.

à lutter les unes entre les autres, oubliant qu'elles sont en réalité, les unes et les autres, des prolongements de la même première masse vivante. C'est ainsi sans doute que s'établit la lutte pour la vie, laquelle lutte n'est qu'une forme de l'effort vers la vie. Les êtres luttent pour vivre, parce qu'ils ont tous tendance à croître, et que les éléments, carbone et azote, nécessaires à leur accroissement, sont en quantité limitée. De là conflit pour la nutrition. La lutte pour la vie, c'est la lutte pour le carbone. Tous les êtres cherchent à s'agréger un maximum de carbone, tendant chacun à devenir de plus en plus volumineux, de plus en plus puissants, de plus en plus riches en énergie. Les formes et les instincts, les appareils et les fonctions, ne sont que des moyens de plus en plus compliqués par lesquels tous les êtres ont renforcé leur puissance attractive.

Les premières masses vivantes n'ont eu qu'à s'assimiler le carbone et l'azote du monde minéral ; mais, une fois que ces masses vivantes se sont accrues, elles se sont dispersées, dissociées, disséminées. Or, comme leur puissance attractive n'avait pas diminué, chacune de ces masses, devenue à peu près indépendante, s'est efforcée d'assimiler les autres masses vivantes, homogènes ou hétérogènes, qui lui offraient alors un aliment plus facile.

Et c'est en effet le tableau que nous offre la nature vivante. Les gros mangent les petits ; et les petits mangent les minuscules, absolument comme, dans un milieu minéral inerte, les petites granulations se joignent les unes aux autres, pour former des granulations moyennes lesquelles vont finalement s'agglomérer en une masse plus forte, confluence des petites granulations isolées.

Seulement, au lieu d'être dirigées par une force physique simple, les masses vivantes sont aidées par des appareils multiples, terriblement compliqués, dans lesquels les actions chimiques ont un rôle prépondérant. Les graminées fixent le carbone de l'air et l'azote ammoniacal du sol pour en faire tige et graine de graminées. Les moutons ingèrent le carbone et l'azote des graminées pour en faire chair de mouton ; et les lions dévorent la chair des moutons pour en faire chair de lion. La lutte pour la vie, qui s'exerce sans trêve ni merci entre tous les êtres vivants, se caractérise par le conflit des diverses forces d'attraction plus ou moins intenses, plus ou moins efficaces. L'être qui triomphe, c'est celui

qui a une force attractive maximale; et cette force n'atteint son maximum que si elle est aidée par une organisation à la fois plus subtile et plus résistante. A mesure en effet que dans la série progressive des êtres l'être se différencie, il acquiert, sans rien perdre de sa force attractive essentielle, une individualité de plus en plus puissante. De sorte que finalement chaque masse organique individualisée travaille pour son propre compte, sans se soucier des masses voisines. Elle devient un centre d'attraction isolé et individuel, possédant son originalité propre, et luttant pour son développement personnel; car elle cherche à attirer à elle un maximum de substance et à déchaîner un maximum d'énergie.

X

La puissance attractive des êtres qui ont évolué a pour première caractéristique des instincts extrêmement puissants. La faim et l'amour sont les deux implacables divinités qui gouvernent le monde (Tourguéneff), et leur force est irrésistible. La faim, c'est l'instinct qui nous mène violemment vers l'aliment; l'amour, c'est l'instinct qui pousse l'être à se rajeunir par la génération d'un être nouveau qui le prolongera, et qui sera identique à lui.

Quand on voit chez tous les êtres se déchaîner ces deux forces, on ne peut s'empêcher de trouver, dans la nécessité inéluctable qui conduit toute la matière vivante à un but absolument ignoré, la fatalité d'une loi aveugle, telle que la loi qui gouverne l'attraction des corps. Pourquoi, avec cette ardeur insatiable, les sexes s'unissent-ils? Pourquoi, avec cette frénésie furieuse, chaque individu lutte-t-il, au prix des pires dangers et des pires douleurs, pour arracher une proie à son voisin? Pourquoi cet amour maternel qui force les mères à veiller jalousement sur leur petits ? Pourquoi tous ces instincts de conservation, de nutrition, de reproduction, si divers dans leurs moyens, si identiques dans leurs effets, si obscurs dans leurs tendances? N'y a-t-il pas là quelque grande loi cosmique universelle, commune à toute matière? Ce serait faire preuve d'une ridicule pusillanimité que de ne pas vouloir accorder à ces puissances souveraines quelque caractère de fatalité. La force qui pousse des millions et des millions de harengs à aller frayer au large est aussi brutale que la force qui attire une pierre vers le sol. L'instinct

qui contraint deux chiens à se déchirer à coups de crocs pour happer un lambeau de chair, est aussi fatal que l'adhésion d'une molécule d'eau à la molécule d'eau qui l'approche.

Simple ou compliquée, la loi est la même; c'est toujours la tendance à vivre, c'est-à-dire à croître, et, pour les êtres vivants, à perpétuer l'espèce quand le croît individuel n'est plus possible.

XI

Ce qui complique surtout le phénomène attractif chez l'être vivant perfectionné, c'est qu'à ce besoin fatal d'attraction la conscience vient se surajouter. Quand la terre par sa masse attire les objets, elle n'a pas conscience de sa puissance. Quant une molécule granulaire attire à elle les petites granulations qui l'entourent, c'est sans le savoir, sans en éprouver peine ou plaisir. Au contraire, par le progrès qui a créé graduellement l'intelligence et la conscience, cette attraction se transforme en un véritable besoin, lequel, s'il n'est pas satisfait, amène une douleur véritable. Et cette sensation renforce la puissance attractive; car elle devient elle-même un mobile, un élément d'action. L'animal qui a faim recherche avec âpreté des aliments, parce qu'il a faim. C'en est assez pour le mouvoir, et les tortures de la faim suffisent à déterminer ses actes. Il ne sait pas qu'il a en lui une force attractive qui le pousse à s'assimiler un maximum de matière, et que cette force trouve un puissant auxiliaire dans la sensation de désir, qui l'accompagne.

Il est d'ailleurs évident que nos besoins organiques, le besoin sexuel, le besoin d'aliments, le besoin d'oxygène (le plus puissant de tous) sont là pour la protection de l'être. On ne peut même pas comprendre qu'ils aient une autre signification. L'être est fait pour vivre, c'est-à-dire, (répétons le une fois encore) pour croître. Par conséquent tous les instincts sont adaptés à la vie, autrement dit au croît; autrement dit, en dernière analyse, à l'attraction. Ce qui, dans la matière inerte, est force inconsciente, devient, dans la matière vivante perfectionnée, une force consciente d'elle-même, capable de plaisir quand cette force est satisfaite, et de douleur quand elle est contrariée.

XII

Ces forces d'attraction, conscientes d'elles-mêmes, ce sont les individus, qui acquièrent ainsi une personnalité d'autant plus puissante que leur conscience s'est développée davantage.

En même temps que naît une notion de plus en plus profonde du *moi*, l'égoïsme, loi générale de tout être conscient, devient la grande puissance directrice des êtres vivants. Toutes les personnalités conscientes d'elles-mêmes cherchent à devenir des personnalités de plus en plus puissantes. Il ne s'agit plus ici seulement, chez les êtres humains, d'une plus grande masse de carbone à fixer sur nos tissus, mais d'une plus grande somme d'énergie, autrement dit d'une force d'expansion de plus en plus grande. Étendre son influence, son autorité, sa puissance, soit pour soi-même, soit pour ses enfants, soit pour ses amis, soit — ce qui est peut-être plus noble — pour ses idées; c'est là le but vers lequel marche tout être humain, à moins que, dominé par ses besoins organiques, il n'ait d'autre idéal que de les satisfaire le plus amplement possible.

Assurément il faut faire un assez dur effort d'analyse pour retrouver dans ce cruel égoïsme qui régit toutes les intelligences humaines, la trace de l'attraction moléculaire qui régit toutes les masses de matière, les plus colossales et les plus infimes. Pourtant n'est-ce pas là toujours la même tendance à l'assimilation des forces voisines? Le bonheur de l'homme, c'est d'avoir un maximum de force rayonnante. Peut-être, si la matière inerte pouvait penser, serait-elle heureuse de voir se diriger vers elle, attirées par sa masse, les molécules matérielles, plus petites, qui l'avoisinent.

XIII

En voyant tout être vivant tendre à un maximum d'énergie extérieure (qui correspond à un maximum de substance vivante) comment ne pas trouver là encore quelque analogie avec un principe qui régit souverainement la dynamique de la matière? Une loi du *travail maximum* a été démontrée, d'après laquelle tout système chimique aboutit à un maximum d'énergie extériorisée (sous

la forme de chaleur en général) (Berthelot). Autrement dit, étant donné un ensemble de réactions chimiques possibles, le terme final de ces réactions est celui dans lequel il s'est dégagé le plus de chaleur. Il semble que les êtres vivants, eux aussi, satisfassent à cette même loi; car, du moment qu'ils vivent et tendent à une vie de plus en plus intense, c'est en réalité pour tendre à une dépense maximale d'énergie, sous la forme de chaleur, de mouvement, et d'énergie dégagée.

Ici, la loi de l'attraction et la loi du travail maximum convergent. Attirer à soi le plus de matière possible, et dégager le plus d'énergie possible : telles semblent être les deux grandes puissances directrices de la matière animée. Mais peut-être ne sont-elles ainsi les directrices de la matière animée que parce qu'elles sont aussi les deux grandes lois fondamentales qui régissent toute matière. De sorte que l'organisation de la matière en matière vivante semble avoir pour effet le perfectionnement, l'amplification, l'intensification des lois primordiales qui sont inhérentes à la dynamique de toute matière.

Il est certain que toute matière animée, faisant effort pour vivre, grandir et rayonner au loin, attire à elle plus de masses étrangères, et dégage plus d'énergie que ne le ferait cette même matière si elle était inerte. Il n'y a qu'à comparer le travail dégagé par un cadavre, et le travail dégagé par un vivant. Dès que la vie a cessé dans un amas de matière organisée, c'est à peine s'il s'en dégage quelque énergie. Toutes les fois qu'il y a vie, une plus grande somme de force est dégagée : L'épanouissement de la vie est donc comme une conséquence de la loi du travail maximum. Et une même loi cosmique universelle dirige la dynamique de la matière et les fonctions physiologiques et même psychologiques, de tout être vivant.

XIV

Je pourrais développer davantage ces analogies entre l'attraction par la matière vivante et l'attraction par la matière inerte. Mais, je ne veux pas m'écarter d'un exposé sommaire et il ne convient pas d'aller plus loin.

En tout cas il me paraît que de telles considérations ne sont pas

stériles; et qu'il y a intérêt à chercher, sinon à trouver, les lois générales qui donnent à toutes les molécules matérielles les mêmes tendances fondamentales. Non organisées ou vivantes, conscientes ou inconscientes, réunies en groupements ou isolées, intelligentes ou brutales, toutes les masses matérielles tendent à croître, à attirer les molécules ambiantes, de sorte que la loi de l'attraction peut être justement appelée *loi de l'attraction universelle.*

De même la loi du *travail maximum*, qui s'applique à tous les systèmes chimiques, s'applique rigoureusement aux phénomènes biologiques. Les êtres animés semblent organisés pour produire un travail maximum.

Ainsi la finalité de toute la nature vivante semble être de donner plus d'ampleur aux lois qui gouvernent la nature inerte.

CHARLES RICHET.

L'IDÉE DE L'INCONSCIENT

ET L'INTUITION DE LA VIE

I

Le sentiment que j'ai de mon être ne fait qu'un avec mon être même. En disant que j'existe, je ne conçois rien par là sinon le fait même de voir des couleurs, d'entendre des sons, d'éprouver des sensations tactiles, d'imaginer, de vouloir, de jouir ou de souffrir, de percevoir mon propre corps et le monde extérieur. Mon existence n'enveloppe rien qui ne soit conscient. J'ai beau me perdre par la pensée dans les espaces infinis du ciel et laisser mon imagination s'égarer au delà des dernières étoiles visibles; j'ai beau m'absorber dans la contemplation du monde extérieur au point d'oublier les événements de ma vie passée et les conditions de ma vie présente; ce sont toujours mes états de conscience que je perçois; et il m'est, en définitive, impossible de jamais connaître autre chose. Aucun effort de pensée ne pourra me faire concevoir comme ayant une réalité différente de mon existence consciente : l'hypothèse même en est contradictoire, car tout ce que je conçois est par là même conscient, et la réalité que je m'attribuerais ainsi, indépendamment de ma conscience, rentrerait dès lors dans la conscience d'où je prétendrais la bannir. De ce que je ne puis *me concevoir* autrement que comme conscient, il ne s'ensuit pas, dira-t-on, que je ne puisse *être* autre chose. Mais une telle objection, purement verbale, demeure entièrement inintelligible. Pour affirmer, en effet, que je puis être autre chose que conscience, il faut que je me conçoive moi-même comme existant sous une autre forme que la conscience, et me concevoir, c'est avoir conscience de moi-même. Je suis donc un être conscient par essence. Tant que j'aurai conscience, j'existerai; quand je cesserai d'avoir conscience, je cesserai

d'être; et je ne puis exister sans avoir conscience, ni avoir conscience sans exister.

Cette vérité que la réflexion philosophique me découvre avec une entière clarté, le sens commun, spontanément, l'affirme; l'instinct animal lui-même en rend témoignage, car la crainte de la mort est l'appréhension de l'anéantissement de la conscience, et quand la pensée de la mort se présente à nous, c'est comme la menace d'une entière destruction de notre être. Non sans doute que nous ayons la possibilité de nous supposer nous-même anéanti, ce que nous venons de montrer impossible, mais parce que le sentiment de notre être est indissolublement lié au contenu actuel de notre conscience, en sorte que tout ce qui altère notre conscience dans son ensemble semble menacer notre être même.

Existe-t-il autre chose que moi? Oui, sans doute, car s'il n'en était pas ainsi, comment aurais-je l'idée d'autre chose? Comment même pourrais-je prendre une conscience expresse de ma propre réalité? Pour me concevoir comme un être distinct de tous les autres, il faut que je possède une connaissance profonde de l'être d'autrui. Et pourtant je ne puis prétendre ici à la *même* certitude : un doute théorique m'est toujours possible concernant les autres êtres, un doute qui n'enferme en lui aucune contradiction. Rien ne m'est donc immédiatement donné que moi-même. S'il existe une réalité différente de moi, c'est seulement par l'intermédiaire de mes propres états que je la connaîtrai. Je puis donc à la rigueur concevoir l'existence des autres êtres comme une illusion, puisque je suis à jamais enfermé en moi, mon existence fût-elle éternelle. Mais ma propre réalité ne peut faire l'objet d'aucun doute. Je ne saurais sérieusement me feindre irréel, une telle supposition impliquant une contradiction manifeste : car me penser actuellement inexistant, c'est encore me penser, et par conséquent avoir conscience de mon être. Je puis douter de tout, excepté de ce fait même que je doute. Or douter, c'est avoir conscience; avoir conscience, c'est exister.

Ainsi, à supposer qu'il existe des êtres semblables à moi, le contenu de leur conscience m'échappe, comme leur échappe le contenu de la mienne. Lorsque deux hommes regardent au même instant la même étoile, la vision du premier n'est pas la vision du second; l'objet de la contemplation de l'un n'est pas l'objet de la

contemplation de l'autre. Tous deux prétendent voir les mêmes couleurs, entendre les mêmes sons, éprouver les mêmes sensations de toucher et de température, sentir les mêmes parfums, goûter les mêmes saveurs. Mais il se peut que chaque conscience possède des nuances de perception qui lui soient propres et demeurent incommunicables. Car dans la même conscience, des sensations peuvent être directement comparées; entre deux consciences différentes, toute comparaison directe est impossible; ce que chacun perçoit, il est seul à le *percevoir*; les autres ne peuvent que l'*imaginer* d'après leur propre expérience. De ce point de vue, on pourrait dire que les hommes s'imaginent faussement percevoir le même univers et qu'il existe autant d'univers perçus que de sujets qui les perçoivent.

Vainement essayerait-on de pénétrer à fond une âme. Celui qui parviendrait à savoir tout ce qui se passe en elle, au point d'être à même de l'analyser tout entière, ne s'identifierait pas avec elle; il la verrait *du dehors* tandis qu'il se voit *du dedans*; il n'en connaîtrait jamais les états que par *induction*, les siens par *intuition*; et la connaissance qu'il aurait d'elle serait seulement *probable*, tandis que celle qu'il a de lui-même est *certaine*. Chaque être conscient est irréductible à tout autre. Lorsque je conçois l'existence des autres êtres, je ne sors pas de ma propre conscience et lorsqu'ils me conçoivent comme distincts d'eux-mêmes, ils ne sortent pas de la leur. D'un être conscient à l'autre existe un abîme, et cet abîme est infranchissable. Chaque individualité est inaliénable et incorruptible. Tout être conscient est un être conscient déterminé, et s'il cesse d'être ce même être conscient déterminé, il cesse d'être absolument. En tant qu'être distinct de tous les autres, chacun d'eux est un absolu.

La notion d'individualité n'a pas suffisamment retenu l'attention des philosophes. Le seul Leibnitz s'est attaché à l'approfondir. Kant la présuppose sans en rien dire, et c'est là le vice capital de son système. Ce vice est rendu manifeste par le développement que sa doctrine reçoit chez ses successeurs : tous nient la pluralité des êtres et tombent dans la thèse de l'unité de substance. Or jamais Kant n'eût souscrit à une pareille conséquence, et cependant elle dérive logiquement de son système. Kant fondait en effet la liberté sur le devoir. Mais ce que le devoir me prescrit, c'est à

moi et à nul autre qu'il incombe de l'accomplir. La liberté est donc celle d'un individu, ou n'a aucune raison d'être. C'est ce que Kant reconnaissait en admettant que l'ensemble de la vie résulte pour chaque homme d'un acte libre qui détermine la totalité de ses actions; mais il ajoutait que tous les événements d'une vie sont rigoureusement déterminés, et que la liberté est nouménale, c'est-à-dire qu'elle existe en dehors des phénomènes qui se succèdent dans le temps et dont la totalité constitue le monde. Par malheur, comme tous les individus sont solidaires les uns des autres et que la vie de chacun d'eux est conditionnée par celle des individus qui existaient avant lui ou existent en même temps, le déterminisme de l'ensemble des phénomènes que nous appelons le monde devrait se trouver rompu autant de fois qu'il existe d'actes librement accomplis en dehors du temps. Il faut donc renoncer au déterminisme ou réunir toutes les libertés nouménales en une seule comme l'a fait Fichte. Schopenhauer ne procéda pas d'une autre manière. Il ne voulut voir dans l'individu qu'une pure illusion. Il est assez significatif à cet égard, qu'il avoue n'avoir jamais pénétré le sens profond de la *Monadologie*. Et cependant il avait à un trop haut degré le sens du réel pour ne pas faire d'importantes concessions à la thèse de la pluralité des êtres. De là les contradictions perpétuelles de sa doctrine. Il admet avec Kant une pluralité de libertés nouménales pour fonder la diversité des caractères empiriques, tout en niant comme lui que la catégorie de nombre puisse s'appliquer en dehors du monde phénoménal, et il affirme par surcroît que les individus ne constituent qu'une seule et même volonté. Il lui arrive d'affirmer que l'individualité est indestructible et qu'elle existe de toute éternité dans le monde des choses en soi, tout en maintenant quelques pages plus loin que les individus ne peuvent exister que dans le temps, fantômes éphémères dépourvus de toute réalité véritable.

Le germe de toutes ces erreurs est dans la *Critique de la raison pure*. Kant, en soutenant que l'unité du moi est celle d'une forme s'appliquant à la diversité qualitative du donné, n'a pas vu que le donné, en tant que donné, possède une unité indépendante de l'application de toute forme, puisqu'il constitue le contenu propre d'une conscience individuelle. Toute sensation est la sensation d'un être sentant déterminé : voilà le fait métaphysique primordial,

logiquement antérieur à tout usage de catégories ou de formes. Au reste, l'unité que les catégories et les formes imposent au donné n'est au fond que l'unité même de la conscience : formes et catégories sont tout à fait identiques à ce que les spiritualistes appellent l'âme; elles définissent déjà l'esprit en déterminant sa spontanéité et sa puissance d'unification : elles en font une véritable substance. Enfin tout le système compliqué des catégories et des formes ne peut constituer un système que dans l'unité d'une même conscience : donné et formes à leur tour doivent appartenir au même être conscient pour que celles-ci s'appliquent à celui-là. L'unité de la conscience est perpétuellement supposée, étant antérieure à toute forme comme à tout donné, puisque forme et donné sont enveloppés en elle et n'existent qu'en elle.

La question que Kant et ses successeurs évitent si soigneusement de se poser est celle-ci : pourquoi le contenu de ma conscience échappe-t-il nécessairement à autrui? Et pour Schopenhauer la même question se pose également sous une autre forme : pourquoi existe-t-il des milliers d'êtres dont la vie intérieure m'est non seulement inconnue, mais, à le bien prendre, absolument inconnaissable, comme la mienne pour eux? Le principe d'individuation auquel Schopenhauer fait appel est ici de nulle valeur : car le temps, l'espace, la causalité qui constituent ce principe sont appliqués aux choses par des esprits individuels, en qui ils existent, et cependant l'individualité de ces esprits s'explique par eux. Ainsi temps, espace, causalité ne peuvent être principe d'individuation que si l'individualité existe antérieurement, et que s'ils sont eux-mêmes mis en œuvre par une individualité réelle. Il ne servirait non plus à rien de dire que ce problème dépasse les limites de la connaissance humaine. Car ces limites, une critique de la raison pure a pour rôle de les déterminer en établissant ce que l'esprit apporte de lui-même dans sa représentation des choses. En effet, qu'est-ce que cet esprit, dont le temps, l'espace, et la causalité sont les formes? Pour Kant comme pour Schopenhauer, la difficulté est la même. Est-ce un esprit individuel? Il le faudrait pour s'en tenir à l'immédiatement donné. Mais, en ce cas, la pluralité des êtres est implicitement admise : on la pose avant toute détermination de ce qu'il y a d'*a priori* ou d'*a posteriori* dans la connaissance. Et dès lors on ne peut plus soutenir que ces formes

nous empêchent de saisir ce que l'âme est en elle-même. Il est évident en effet que l'*a priori* et l'*a posteriori* sont les deux modes de connaissance d'un seul et même esprit, envisagé tantôt comme actif en tant que sujet percevant, tantôt comme réceptif, en tant que diversement modifié. En dehors de cette supposition, les mots d'*a priori* et d'*a posteriori* n'ont aucune signification plausible. Veut-on parler au contraire de l'esprit en général? On manque alors de ce sens critique dont on réclame si expressément le monopole. Car on part de l'idée générale d'esprit humain, sans avoir au préalable établi la valeur d'une telle idée générale. On laisse ainsi de côté les esprits particuliers, réels pourtant, et avec eux le problème qu'il importait avant tout de résoudre. Pour que la position de Kant fût solide, il faudrait qu'il n'existât qu'un seul esprit, qui fît à lui seul toute la science : l'auteur de la *Critique de la raison pure*.

II

Tout ce dont j'ai conscience est mon être même ou l'une de mes manières d'être; et rien n'existe en moi qui ne soit conscient. Et tout ce qui est conscient, à son tour, est d'un individu donné, la conscience étant par essence individuelle. L'idée d'un phénomène psychologique inconscient et l'idée d'un phénomène conscient impersonnel sont donc contradictoires [1]. Un phénomène psychologique ne peut se définir que par la conscience et l'individualité de la conscience, comme l'état d'un être déterminé ou comme une phase de la vie de cet être. Prétendre qu'on peut le définir autrement, c'est dire qu'on peut imaginer l'inimaginable et penser l'impensable. Si vous définissez le phénomène psychologique par la conscience, disent ordinairement les partisans de l'inconscient, il est évident qu'un phénomène psychologique inconscient est contradictoire : mais rien ne nous oblige à définir le phénomène psychologique par la conscience. Mais, à ce compte, on pourrait prétendre que le cercle est carré, car la notion d'un cercle carré n'est

1. J'emploie le mot *impersonnel* faute d'un meilleur. Il ne s'agit pas ici de la *personnalité*, mais de l'*individualité*. Les altérations de la personnalité, telles que les ont étudiées MM. Ribot et Pierre Janet, par exemple, ne sauraient entamer l'individualité psychique.

contradictoire que si l'on définit la circonférence par l'équidistance de ses points au centre, et l'on pourrait tout aussi bien prétendre que rien ne nous oblige à une pareille définition. Du point de vue où nous sommes placés, la conséquence est rigoureuse.

D'une manière plus générale encore, on ne peut dire qu'il existe autre chose que de la conscience. Car « autre chose que la conscience » est, pour l'être qui pense, absolument inintelligible et irréprésentable : on ne peut en avoir le sentiment ni l'idée, car sentiment et idée sont des formes de conscience : on n'en possède ni intuition ni concept, car intuition et concept sont encore de la conscience. Et le mot « exister » lui-même ne peut signifier que deux choses : « être représenté dans la conscience » s'il s'agit d'une existence phénoménale ; « avoir conscience », s'il s'agit d'une existence substantielle. D'où il suit qu'il est absurde de supposer une chose en soi dont l'univers ou l'âme seraient les manifestations temporelles, car l'idée d'une chose en soi nous étant fournie par notre propre conscience et par elle seule, affirmer que je suis le phénomène d'une chose en soi est en contradiction avec l'intuition que j'ai de mon être ; et affirmer qu'il existe une chose en soi dont l'univers est l'apparence phénoménale n'a de sens que si nous entendons par « chose en soi » une conscience ou une pluralité de consciences [1].

Kant tombe dans une grossière erreur quand il refuse à la conscience une réalité substantielle. L'âme, d'après lui, ne nous est pas connue comme substance, parce que nous ne pouvons rien penser que dans le temps, qui lui-même est relatif à notre manière de sentir. Mais cette théorie est contradictoire. En effet, si le temps est une forme *a priori* de notre sensibilité, il est évident que nous ne pouvons penser que dans le temps, et dès lors l'intemporel ne peut être qu'un concept purement négatif. Il semble donc que Kant pense comme nous sur ce point ; mais en réalité vis-à-vis de l'intemporel son attitude et la nôtre sont fort différentes. Lorsque nous identifions la conscience et l'être, nous affirmons qu'être,

1. On voit par là que les historiens de la philosophie tombent dans l'erreur quand ils regardent les philosophies de Hume et de Kant comme le développement logique de la doctrine de Berkeley. Je n'insiste pas sur ce point, ayant eu occasion de montrer ailleurs que Berkeley bien compris eût rendu Hume impossible. Cf. *Le Rêve d'un métaphysicien*, ch. III (Paris, 1906).

c'est vivre, nous faisons du temps une propriété essentielle des choses. Le temps est pour nous un absolu, et nous pouvons dès lors ne voir dans l'intemporel qu'un concept purement négatif. Mais lorsqu'au contraire on affirme que le temps est la forme sous laquelle on perçoit les choses, en soi intemporelles, c'est l'intemporel qui devient un absolu, puisque c'est seulement par rapport à cet absolu que le temps peut être conçu comme relatif à notre manière de sentir et de penser. Je puis dire de l'espace qu'il est une forme *a priori* de ma sensibilité, parce que tout ce qui est en moi n'est pas soumis à la forme de l'espace, et que ce qu'il y a de plus intime en moi se distingue de l'étendue. Mais il n'en va pas de même du temps. Tandis que l'inétendu est comme objet de ma pensée aussi réel que l'étendu, l'intemporel ne saurait au contraire, ni dans le système de Kant, ni en fait, se mettre sur un pied d'égalité avec le temporel. Si nous pensons tout, par hypothèse, sous la forme du temps, en affirmant que les choses en soi existent indépendamment du temps, je suis dans l'impossibilité de concevoir ce que j'affirme. Car concevoir l'intemporel, c'est ne plus penser sous la forme du temps. Ainsi, dire que le temps est une forme de notre pensée, c'est ne rien dire d'intelligible. Si le temps est une forme de notre pensée, il n'est pas une propriété des choses en soi, et par conséquent les choses en soi existent indépendamment du temps. Or en affirmant que les choses sont indépendantes du temps, les Kantiens prétendent sans doute comprendre ce qu'ils disent. Ils prétendent donc atteindre l'existence intemporelle des choses. Mais cela même, d'après eux, est impossible. Donc la théorie de Kant est absurde. Ce qu'il fallait démontrer.

Le monde que nous percevons ne peut exister indépendamment de notre conscience, car étant perçu, il n'est en dernière analyse qu'un état conscient, et plus précisément, étant perçu par nous ou par des êtres plus ou moins semblables à nous, il est l'état conscient d'un être défini. Quand nous parlons d'un univers qui existe sans être perçu, nous oublions que nous l'imaginons et que nous le percevons ainsi par la pensée. Nous disons que les objets perçus par nous continuent d'exister quand nous cessons de les percevoir, et nous ne voyons pas que notre affirmation n'a de sens pour nous qu'autant que nous nous représentons ces objets et durons en eux, de sorte que la continuité de leur existence n'est en réalité que la

continuité de la nôtre — la permanence de notre souvenir et le prolongement de notre propre vie. Nous croyons que le monde subsisterait si notre esprit et les esprits semblables au nôtre étaient anéantis, et nous ne prenons pas garde que l'impossibilité où nous sommes de nous représenter l'anéantissement du monde, n'est, au fond, que l'impossibilité de nous représenter notre propre anéantissement, ou, en d'autres termes, de nous penser nous-mêmes comme absolument inconscients. Le monde extérieur n'existe donc que *pour nous*, car il est notre représentation, et dire qu'il existe indépendamment de nous, c'est en faire une représentation impersonnelle et inconsciente.

Descartes, après avoir reconnu que nous étions des êtres conscients par essence [1], n'avait pas aperçu que la négation de la matière était une conséquence nécessaire de ses principes. Il distingua donc deux sortes de substances, la pensée et l'étendue. Berkeley démontra bientôt que l'étendue et la matière ne pouvaient avoir d'existence sinon dans la pensée. Kant ne fit que reprendre ses conclusions en posant les principes de son idéalisme transcendantal. La thèse de Berkeley était d'ailleurs trop solide pour être révoquée en doute. Et, de fait, aucune tentative sérieuse ne fut faite pour l'ébranler. Spencer fut le seul qui s'y attaqua d'une manière ouverte, mais il se trompa dans son effort, et s'étant donné beaucoup de mal pour prouver ce que Berkeley n'avait jamais songé à mettre en doute, il aboutit, sans le savoir, à des conclusions identiques à celles du philosophe qu'il combat. La thèse de Berkeley repose tout entière sur cette affirmation qu'il n'y a point d'objet sans sujet, proposition évidente que son adversaire ne peut contredire et qu'il admet expressément. Mais l'ayant admise, il établit avec beaucoup de force que nos sensations supposent une cause distincte de nous, cause qui ne ressemble en rien aux sensations qu'elle produit et dont nous ne pouvons rien dire sinon qu'elle est en dernière analyse identique à notre propre volonté motrice. Or Berkeley lui-même admettait ce point. Il reconnaissait que nos sensations volontaires ont une cause distincte d'elles, cause qui ne peut être conçue que comme une activité, et

1. A cela près qu'il identifiait la conscience avec la raison, d'où résulte sa théorie de l'automatisme des animaux, un être sans raison devenant nécessairement un être sans conscience. Mais c'est un point que nous pouvons négliger ici.

par conséquent comme analogue à la volonté humaine. Schopenhauer ne parla pas lui-même un autre langage. Car après avoir affirmé que le monde est notre représentation, il ajoute que ce qui est *pour nous* représentation est *en soi* volonté. La seule différence, c'est que le fondement réel de la représentation, chez Berkeley, s'appelle Dieu, chez Spencer l'inconnaissable, chez Schopenhauer le vouloir vivre. Mais quand on est d'accord sur les choses, peu importent les mots.

Au lieu de chercher à réfuter Berkeley, Spencer eût sagement fait de l'approfondir. Il se fût ainsi épargné une erreur où sont tombés comme lui Schopenhauer et Kant. Ce que n'ont vu ni Kant, ni Schopenhauer, ni Spencer, c'est en effet que si la matière existe seulement pour la conscience, la conscience en revanche existe en soi et ne peut être conçue autrement que comme une substance. On ne saurait dès lors faire du monde sensible une apparence sans admettre implicitement que l'esprit dans lequel il existe est une réalité. Kant a supposé que notre existence consciente était la manifestation phénoménale d'un noumène inconnaissable; Schopenhauer l'a suivi dans cette voie en regardant les individus éphémères comme n'étant au fond qu'une seule et même volonté intemporelle; Spencer, à son tour, donne dans la même absurdité en faisant de la matière et de l'âme deux modes de l'inconnaissable. C'était méconnaître entièrement la notion d'existence subjective. Car si la matière est connue par l'intermédiaire de la conscience, la conscience, en revanche, est connue directement et en elle-même. Il n'y a pas d'inconnaissable dont elle soit la manifestation. L'existence subjective se suffit pleinement à elle-même. Comment d'ailleurs pourrions-nous avoir l'idée d'une existence en soi, si nous ne la trouvions en nous? Car nous ne l'empruntons pas à la matière qui n'est qu'un mode de la conscience. Il faut donc que nous la tirions de la conscience elle-même. Et d'ailleurs dire qu'elle provient de la matière, c'est-à-dire qu'elle provient de la conscience, puisque la matière n'existe que dans la conscience.

III

Nous avons montré la contradiction qu'implique le concept de l'inconscient. Mais le préjugé que nous avons ici à combattre est si

répandu, qu'il faut en découvrir l'origine; car on ne peut extirper une erreur invétérée, qu'à la condition d'en retracer la genèse, les hommes étant toujours plus disposés à reconnaître la fausseté d'une opinion quand ils voient clairement les raisons qui la leur ont fait adopter.

C'est faute d'avoir suffisamment distingué la conscience immédiate de la conscience réfléchie qu'on s'est jeté dans de telles contradictions. Notre existence, réelle *en soi*, est aussi réelle *pour nous* : elle constitue à nos yeux une vérité. Nous avons conscience, et nous savons que nous avons conscience; nous existons et nous affirmons notre existence. Ainsi non seulement nous sommes, mais nous réfléchissons sur ce que nous sommes. Maintenant, si notre réflexion s'appliquait à toutes nos manières d'être, et d'une façon constante, nous n'aurions jamais pensé à supposer en nous de l'inconscient. Mais notre réflexion ne s'exerce pas continuellement et n'embrasse qu'une partie de notre vie intérieure. Or en tant que nous sommes doués de réflexion, cela seul existe pour nous qui tombe sous les prises de la réflexion. Le reste échappe entièrement à notre connaissance. Ce qui n'existe que dans la conscience immédiate n'existe absolument pas pour la conscience réfléchie, sinon après coup, lorsqu'il est représenté à la réflexion par la mémoire. C'est donc, pour la connaissance proprement dite, de l'inconscient. Dès lors les psychologues dont le rôle est précisément de réfléchir sur le contenu de la conscience seront fortement tentés de traiter en inconscient ce qui se présente ainsi après coup à leur réflexion. Nous remarquons, par exemple, que les hommes professent souvent de bouche certaines croyances qui demeurent sans influence sur leur conduite, et qu'ils agissent en même temps d'une manière précise et déterminée qui répond à des croyances absolument différentes.

Inversement, ce qui se présente après coup à la conscience réfléchie est supposé avoir existé antérieurement dans la conscience immédiate. Nous appelons ces dernières des croyances réelles par rapport aux premières qui demeurent purement verbales et extérieures. Pourtant nous ne pouvons nous empêcher de constater que ces croyances réelles n'existent pas dans l'esprit des hommes qui y conforment en fait leur conduite. Nous disons donc qu'elles existent, mais à l'état inconscient. Or en fait, elles n'exis-

tent pas du tout, mais elles symbolisent pour notre intelligence et traduisent en termes de représentation une tendance déterminée de l'âme qui pousse les individus à agir, comme s'ils étaient réellement guidés par les croyances que nous dénommons réelles. Ce qu'il y a de vrai dans ce point de vue, c'est que l'agent serait réellement guidé par ces croyances, s'il faisait d'une manière rationnelle ce qu'il fait actuellement d'une manière instinctive. Mais justement, il ne procède pas d'une manière rationnelle; et dès lors, parler de croyances inconscientes, c'est assimiler faussement l'activité instinctive à l'activité rationnelle, c'est projeter l'instinct sur le plan de la raison, c'est méconnaître ce qu'il y a dans l'instinct d'absolument original, de véritablement instinctif. En réalité l'instinct se suffit à lui-même. Mais la représentation que notre intelligence s'en fait ne suffit pas à notre intelligence; elle cherche donc à le concevoir sur son propre type, et elle aboutit ainsi à ce postulat : l'instinct est l'intelligence inconsciente; l'activité instinctive est guidée par les mêmes représentations que l'activité rationnelle, mais ces représentations sont inconscientes dans un cas, conscientes dans l'autre.

En raisonnant ainsi, le psychologue obéit à l'instinct naturel de l'intelligence qui est de tout analyser et de tout comprendre au moyen des concepts. Dès que l'intelligence entre en action, elle prétend embrasser tout le réel, et lorsque le réel est d'une nature qui le rend insaisissable au concept, elle aboutit à des contradictions inévitables. L'inconscient est une contradiction de ce genre. Pour ces raisons, il succombera toujours sous les coups des logiciens, mais continuera d'être défendu par les psychologues. Et en effet, toutes les fois que nous essayons d'analyser l'âme humaine, force nous est bien de recourir aux concepts. Pour communiquer nos intuitions, le langage est indispensable, et le langage n'a prise que sur les concepts, et non sur les intuitions. Aussi nous faisons nous toujours après coup plus raisonnables que nous ne le sommes en fait, par la nécessité même où nous sommes de rendre compte aux autres de notre conduite, ou de nous en rendre compte à nous-mêmes. Il ne nous suffit pas de vivre; il faut encore que nous sachions comment nous vivons; il ne nous suffit pas d'agir, il faut que nous percevions pourquoi nous avons agi. Et ainsi, là où notre action n'a que des *causes*, nous lui supposons des *motifs*;

nous substituons à la vie la représentation de la vie. Le poète et le romancier composent d'instinct et sous l'inspiration qui les possède. Leurs créations ne résultent pas d'un plan préconçu, réalisé paragraphe par paragraphe; et en fût-il ainsi d'ailleurs, le plan lui-même devrait avoir été découvert d'instinct, à moins de supposer un plan du plan, et ainsi de suite à l'infini. Cependant, qu'il s'agisse de l'œuvre, ou du plan de l'œuvre, le poète et le romancier parlent toujours du dessein qu'ils ont eu et de la fin qu'ils ont poursuivie comme si ce qu'ils ont réalisé avait été dès le début étalé tout entier sous leurs yeux. Critique-t-on leur conception? — « Vous vous trompez, répondent-ils. Vous n'avez pas saisi ma pensée. Ce n'est pas là *ce que j'ai voulu faire.* » Dans le fait, ils n'ont pas *voulu* au sens où ils prennent présentement ce mot. Mais l'inspiration étant par sa nature rebelle aux prises de l'intelligence, il faut bien la traduire en termes d'intelligence pour la faire accepter par d'autres esprits. Pour faire entrer leur interlocuteur dans leur intuition géniale, pour lui faire sentir ce que fut réellement leur énergie créatrice, il leur est nécessaire de décomposer en une succession d'idées générales juxtaposées et subordonnées les unes aux autres ce qu'ils ont trouvé d'instinct par un effort *sui generis*, précis et déterminé, quoique impossible à définir.

Le sens commun ne procède pas autrement que le psychologue. Notre tendance à nous représenter notre vie vécue est perpétuelle : elle résulte de la nature même de notre intelligence, et du rapport nécessaire de notre intelligence à notre action. Aussi tombons-nous à chaque instant dans la même erreur que les psychologues. Par exemple nous regardons un paysage familier sans remarquer ce qu'il contient de nouveau, et même si l'on prend soin de nous dire que des changements s'y sont produits, nous promenons nos yeux sur tous les objets qu'il nous présente, sans y rien découvrir. On nous fait alors observer que des arbres ont été abattus, qu'une nouvelle maison s'est construite, et tout aussitôt nous reconnaissons la justesse de la remarque. Des changements produits nous avions sans doute conscience, puisque tout le paysage était là sous nos yeux : mais pour notre connaissance ces changements n'existaient pas, parce que nous étions incapables de les signaler en comparant à notre représentation actuelle nos représentations antérieures. — De même encore nous appelons inconscient ce qui, fondu pour

ainsi dire dans un état d'âme total, peut devenir pour la réflexion un état d'âme distinct. Nous ne prêtons aucune attention quand nous parlons aux mouvements de notre bouche et de notre langue : mais en réalité, ou bien ces mouvements sont conscients, quoique enveloppés dans notre état d'âme général, et par suite non distingués ; ou bien ils sont réellement inconscients, mais peuvent devenir conscients lorsque notre attention se portera sur eux. — Nous disons aussi que nous étions sans le savoir épris d'une femme. Le sentiment que nous éprouvons alors est conscient puisqu'il existe en nous. Mais nous ignorons que ce sentiment est de l'amour parce que nous ne pouvons deviner les désirs auxquels, par son développement même, il donnera naissance. Nous éprouvons un sentiment, sans en avoir l'idée; nous ne le rangeons pas sous le concept qui lui convient, nous ne lui donnons pas de nom ou nous lui donnons un autre nom que celui par lequel généralement on le désigne. Mieux éclairé sur notre avenir, ce que nous appelons de l'amitié ou de l'affection, nous l'appellerions de l'amour.

Notre erreur vient toujours de ce que nous perdons de vue le devenir réel de notre conscience. Nous fixons notre vie pour mieux nous la représenter, et nous considérons par suite comme permanent ce qui est éphémère et comme simultané ce qui est successif. Par exemple, lorsque nous rentrons dans notre appartement, nous en avons eu deux perceptions successives, l'une antérieure et l'autre postérieure à notre sortie. Mais comme ces deux perceptions sont exactement semblables, nous les considérons comme une seule et même chose qui est l'appartement lui-même, vu à deux moments différents. Nous en arrivons ainsi à concevoir notre appartement comme existant en dehors de nous : puisque nous le retrouvons tel que nous l'avions laissé, c'est qu'il est demeuré en notre absence ce que nous le voyons maintenant. De même, un souvenir nous revient à plusieurs reprises en mémoire. En réalité si nous y réfléchissons, toutes ces apparitions successives du même passé sont autant de faits de conscience numériquement différents, mais comme leurs contenus sont absolument semblables, nous les identifions et nous disons que notre esprit s'est reporté plusieurs fois sur le même fait de notre passé. Nous faisons alors de notre passé une réalité immuable subsistant en dehors de notre esprit, comme une large fresque où toute notre vie est peinte et

sur laquelle de temps en temps nous portons les yeux, où des parties sont effacées à jamais, d'autres momentanément obscurcies, et d'autres très claires et très nettes que nous ne nous attardons pas à regarder tant elles nous sont familières. Nous oublions que notre passé fut autrefois notre vie présente se réalisant dans la durée. Nous nous le représentons comme passé et extérieur en quelque manière à la durée, immobile sous le regard de notre esprit, au lieu de l'envisager dans son devenir continu, et nous ne voyons pas que nous mettons sur le même plan, en les considérant comme également actuels, des événements qui sont venus les uns après les autres et ne pouvaient exister ensemble. Ainsi nous nous comportons de la même manière vis-à-vis de notre passé et du monde extérieur. Nous faisons de la continuité indivisée de notre existence consciente quelque chose d'analogue à la matière, en transformant, ici et là, le successif en simultané et l'éphémère en permanent. S'agit-il de la matière? Nous en parlons comme d'une représentation impersonnelle qui subsisterait en dehors de toute conscience, sans voir qu'elle existe à l'instant même dans cette conscience qui est la nôtre. S'agit-il de notre passé? Nous en parlons comme d'une représentation personnelle, cette fois, mais toujours inconsciente puisqu'elle subsiste, pensons-nous, dans les intervalles de non-souvenir. Et qu'il s'agisse de la matière ou de la mémoire, nous tombons dans la même erreur grossière, en croyant percevoir directement la matière, et apercevoir directement le passé.

Il est des actions que nous accomplissons avec une pleine conscience, mais dont nous ne gardons aucunement mémoire. Par exemple, nous tenons certains propos, et nous les oublions entièrement. Or nous pouvons acquérir la certitude que ces actions ont été réellement accomplies par nous, et dans ce cas elles existent à nouveau pour notre pensée, sans que nous ayons conscience de les avoir faites. Elles se présentent donc à nous comme inconscientes. Nous en avons eu conscience quand nous les accomplissions, nous en avons conscience maintenant que nous nous les représentons; mais nous n'avons pas conscience de les avoir accomplies, tout en ayant la preuve qu'elles ont été accomplies par nous. L'impossibilité où nous sommes de les faire rentrer dans notre conscience du passé, coexistant avec la nécessité où nous sommes de les incorporer à notre passé, nous induit à l'hypothèse purement verbale d'un passé

inconscient, où tous les événements prennent place et subsistent immuablement. Mais comment les événements qui n'existent que dans un changement perpétuel pourraient-ils demeurer ce qu'ils furent en devenant à jamais invariables? N'est-il pas contradictoire de supposer que la vie perpétuellement modifiée se conserve en se solidifiant tout entière, que le pur devenir s'immobilise, que ses phases successives deviennent toutes à la fois simultanées? Si nous admettons que le passé subsiste à l'état inconscient, nous n'avons d'ailleurs aucune raison de refuser à l'avenir le bénéfice de cette existence immuable. Le temps est dès lors une lumière qui se déplace à la surface du réel dont la partie éclairée constitue le moment présent, dont le passé et l'avenir représentent les portions obscures, illuminées de lueurs fugitives dans la mesure où nous sommes doués de prévision et de souvenir. La durée n'est plus alors une propriété essentielle de l'être, mais une illusion indéfinissable de notre esprit. Tout ce qui a existé, existe et existera est déjà déployé dans l'éternel. Mais une telle hypothèse se détruit elle-même, car en réalisant ainsi tous les faits dans un univers immuable, on ne peut s'empêcher d'en laisser un en dehors de cette immutabilité éternelle : le fait même de la succession et de la durée. Dira-t-on que c'est une illusion de notre esprit? Mais cette illusion même est un fait comme les autres, et ne doit pas échapper à la loi commune. Comment l'esprit que cette illusion possède et qui par là même s'identifie avec elle peut-il trouver place dans ce monde, spectateur mobile d'un immobile spectacle? Une telle hypothèse est la négation même de la vie. Le passé n'existe plus que dans la mesure où il se survit dans notre présent et notre avenir n'existe encore que dans la mesure où notre présent le contient et le réalise. Notre erreur est toujours de substituer la vie représentée à la vie vécue, en oubliant que la vie vécue est la réalité dont la vie représentée n'est que l'apparence. Des changements s'opèrent dans l'univers réel qui se traduisent à nos sens par les métamorphoses qualitatives de l'univers sensible. Mais la substance même de l'univers persiste sous ces changements et nous apparaît dans l'immutabilité de l'espace et de la matière. La matière nous révèle la permanence des êtres comme l'espace l'indivisible unité de la Nature. Et comme nos sensations changeantes se succèdent dans l'espace immuable, elles participent en quelque

mesure de l'immutabilité de l'espace. Parce que nous pouvons les évoquer à nouveau, nous nous persuadons qu'elles y peuvent subsister à jamais. Ainsi, nous étendons au détail des faits ce qui n'appartient qu'à l'ensemble des êtres, nous utilisons la permanence de notre esprit et celle de l'indivisibilité absolue de l'univers pour rendre simultané ce qui est successif, et dès lors tout est donné. Mais cette simultanéité est l'œuvre de notre mémoire qui conservant en elle tout à la fois le détail des phénomènes successifs et l'ensemble immuable de l'espace les joint l'un à l'autre en une immobile vision. Ce monde où tout est donné n'existe que pour l'être conscient qui change sans cesse, et n'est à vrai dire qu'un de ses états éphémères.

Il en va de même en ce qui concerne le sentiment et la volonté qui nous semblent recéler de l'inconscient dans la mesure où leur nature échappe à la connaissance conceptuelle. Comme nous nous rendons compte en certains cas des motifs de nos actions, et que nous nous efforçons toujours d'avoir de nos sentiments une conscience claire, nous appliquons à notre action spontanée ce que nous observons de notre action réfléchie. Toutes les fois que nous avons agi sous la poussée obscure d'un sentiment ou sous l'influence confuse d'un idéal vaguement entraperçu, nous essayons après coup de déterminer abstraitement le motif de notre action et de préciser notre idéal. Nous disons alors que nous avons obéi à des mobiles dont nous n'avions pas conscience. Mais les représentations dont nous faisons ainsi après coup les motifs abstraits de nos actes n'existaient pas au moment où nous agissions. L'inconscient n'est ici encore que du présent conscient illégitimement transposé dans le passé, et comme la conscience que nous avons du passé exclut formellement la conscience de ce présent, nous baptisons ce présent « inconscient » pour masquer la contradiction où nous tombons ainsi d'une manière inévitable. Nous affirmons que ce présent était passé, mais inconscient.

Or, comme chacun de nos sentiments et de nos actes aboutit à quelque effet, nous pouvons toujours regarder l'effet comme ayant été expressément — quoique inconsciemment — voulu et l'ériger ainsi en motif. Nous faisons alors de l'effet une fois produit la cause de l'action une fois accomplie. Or une telle conception est en opposition absolue avec l'intuition que nous avons de notre être.

La finalité, entendue de cette manière, implique la même erreur que le mécanisme. Elle vient de ce que nous nous représentons la vie vécue au moyen des concepts, et la durée réelle au moyen de l'espace.

Qu'il s'agisse de la volonté ou de la mémoire, l'erreur dérive donc toujours des mêmes causes. Le dynamisme objecte au mécanisme que tout n'existe pas nécessairement en acte. Mais lui-même conçoit le virtuel sur le modèle de l'actuel. « Ce que nous voulons effectuer, dit-il, n'est pas encore effectué, mais tend à s'effectuer, et par conséquent existe. » Or en raisonnant ainsi il pose avant l'action le résultat futur de l'action. C'est toujours le même procédé : parce que toute tendance peut se satisfaire un moment dans un idéal défini, on s'imagine que l'idéal était la fin inconsciente de la tendance; parce que la vie réelle de l'univers peut être représentée après coup dans l'intelligence, on en conclut que la vie réelle de l'univers est contenue tout entière dans la représentation et ne consiste que dans ce que la représentation nous offre : l'étendue et le mouvement. Le dynamisme tombe dans l'erreur qu'il reproche au mécanisme, car si le mécanisme nie toute virtualité en affirmant que tout ce qui existe, existe en acte, le dynamisme de son côté, en identifiant le virtuel et l'inconscient, actualise le virtuel. Il affirme que le virtuel existe, et existe en acte, mais dans l'inconscient. Il confond par suite le virtuel et l'actuel, méconnaît l'originalité propre du virtuel. Pour lui, ce qui existe en puissance, existe déjà en fait, mais sans être perçu.

La volonté est incommensurable à l'entendement, l'action de l'être conscient est irréductible aux formes de sa représentation de l'univers; or c'est réduire la volonté à l'entendement, l'action à la représentation que de supposer que ce qui sera existe sans être perçu. Car, dès lors, c'est le simple fait d'être perçu qui différencie ce qui existe en acte de ce qui n'existe qu'en puissance. Le vouloir n'existe plus en tant que tel : l'action n'est que le passage d'une représentation à une autre et par conséquent d'un état passif à un autre état passif. Pour s'en tenir à l'immédiatement donné, il faut prendre le virtuel tel qu'il s'offre à nous dans l'intuition que nous avons de notre volonté. Il faut éviter de reconstruire notre propre existence, telle que nous la vivons, à l'imitation de l'existence d'autrui, telle qu'elle nous apparaît.

IV

Ce que nous faisons ici pour nous-mêmes, nous pouvons l'étendre à la nature entière. De là la conception classique de la finalité naturelle. Ce que la Nature a réalisé à un moment donné de son histoire est posé après coup comme une fin qu'elle se proposait expressément de réaliser. Ce qui a été une phase de la vie universelle devient le plan d'action de l'univers; ce qui a été la vie vécue par la nature est supposé par nous avoir été une représentation directrice de la vie. Tout l'avenir existe donc déjà sous forme de représentation inconsciente. Quoi que la Nature puisse produire, elle ne fait qu'exécuter un programme dont les parties se trouvent simultanément imprimées et placardées dans l'éternel. L'expérience nous atteste qu'il se forme sans cesse de nouveaux êtres, mais rien ne nous autorise à supposer que cette création se conforme à un programme rédigé d'avance. Pourtant il faut que les hommes se représentent objectivement l'évolution de l'univers; dès qu'ils y perçoivent un certain ordre, cet ordre devient un plan préconçu. Et la Nature récite un rôle appris d'avance au lieu d'être un artiste inspiré.

Cette erreur initiale en provoquait une autre. Une représentation inconsciente étant une contradiction dans les termes, la tentation était forte de supposer une conscience dans laquelle existât le programme définitif de la vie universelle. Ou, pour parler d'une manière plus précise, la représentation de l'ordre total étant un état de conscience emportait avec elle la pensée d'une conscience totale de l'univers. De là l'idée d'une intelligence divine qui entraînait à son tour celle d'un Dieu architecte, présidant à toutes les démarches du monde.

Et en effet toute l'histoire de l'univers étant déjà représentée, le passé, le présent, l'avenir existent de toute éternité : le temps devient une illusion de l'esprit. Mais cette illusion elle-même, comment est-elle possible et que signifie-t-elle? Que vient faire dans l'immense obscurité de l'éternel cette petite clarté que nous nommons le présent? Pourquoi se promène-t-elle ainsi sur la surface du réel ? Pourquoi vient-elle constituer, par son perpétuel devenir, une infraction à la règle de l'universelle immutabilité?

Les métaphysiciens qui ont escamoté la vie du monde doivent en laisser subsister cette dernière et misérable parcelle : le devenir est un fait contre lequel rien ne saurait prévaloir, et après l'avoir nié autant qu'on l'a pu, on doit lui reconnaitre encore l'existence. Mais alors d'où vient que l'histoire du monde, donnée tout entière dans l'éternel, se réalise partiellement dans le présent? D'où vient que toutes les phases de la vie universelle qu'on a supposé d'abord exister d'une manière simultanée se dévoilent à nos yeux d'une manière successive? La réalisation progressive de l'histoire du monde devient ainsi un nouveau problème dont le Dieu architecte est la solution. La volonté divine réalise ce que l'intelligence divine a conçu. Le malheur c'est que cette volonté divine reconstitue intégralement, dans son absolue originalité, la puissance créatrice qu'on prétendait analyser. On voulait éliminer, au moyen d'une représentation équivalente, la notion de volonté ou de vie. Et voilà que cet équivalent prétendu traîne à sa suite la notion même qu'il doit remplacer. On n'a pas vu que la conception du Dieu architecte faisait double emploi avec la vie réelle de la Nature. Dès que le devenir est perçu, la puissance créatrice est donnée dans son originalité irréductible. En supposant un plan qui la guide, on prétend la rendre plus claire, mais l'adjonction de ce plan ne modifie pas sa nature, car, en tant que puissance créatrice, elle demeurera toujours incommensurable aux formes de la représentation, et l'on ne sera pas plus avancé pour avoir calqué l'activité du monde sur la volonté réfléchie de l'homme. La vie est un absolu. On essayera vainement de la décomposer en éléments différents d'elle.

Ainsi l'hypothèse d'un Dieu extérieur au monde est inutile, et cependant les philosophes qui prétendent s'en passer ne nous satisfont pas plus que les autres. En effet, dès qu'un certain ordre existe dans le monde, il ne sert à rien de l'expliquer par le hasard, puisqu'on fait jouer au hasard le rôle de la Providence. Une force absolument aveugle qui agit en fait comme si elle réalisait un plan, ou un système de forces aveugles qui se comportent comme si elles concouraient consciemment, nous ramènent, en somme, à la conception du plan inconscient de la Nature.

V

Comment échapper à ces difficultés? Si la nature du réel est telle que l'intuition seule la puisse saisir, la philosophie qui se traduit nécessairement par des concepts demeure, dans une certaine mesure, impuissante à l'exprimer tout entière. Et, cependant, nous ne pouvons nous résigner à rester enfermés dans notre intuition. Il faut que nous la communiquions aux autres hommes, et comment la leur communiquer, sinon par le langage?

Le sentiment de cette difficulté a eu pour résultat de modifier la *forme* de la métaphysique : celle-ci peut être en effet *architecturale*, *dramatique* ou *musicale*. La philosophie de Kant nous offre un type du premier genre. Les différentes pièces de son système se soutiennent et s'étagent depuis la base jusqu'au sommet, et Schopenhauer a même pu relever dans ce vaste édifice de fausses fenêtres pour la symétrie. Platon nous a donné de son côté un exemplaire, demeuré unique, du second type. Ce n'est pas seulement en effet par le récit ou le dialogue que les écrits de Platon sont des drames. Chez lui, les idées elles-mêmes vivent et agissent, et les différentes parties de la doctrine entrent en scène à la manière des personnages d'une tragédie, au lieu de se superposer, comme chez Kant, en une armature rigide. Enfin nous trouvons le troisième type avec M. Bergson. L'œuvre de ce dernier peut se comparer à une symphonie. Nous n'éprouvons pas devant elle le sentiment que nous ressentons à l'aspect des grandes constructions des philosophes antérieurs : elle ne nous frappe pas par sa grandeur et par sa masse, non plus que par la solidité de sa charpente. En revanche, elle est d'une souplesse qui lui donne une inépuisable puissance de suggestion et semble lui assurer une existence presque indéfinie. La pensée ne s'y déroule que dans la durée pure, et ressort du rythme plus que des mots. Or une métaphysique qui prétend saisir la vie devra s'éloigner de la forme architecturale, pour se rapprocher de la poésie et de la musique. Et la philosophie de M. Bergson en est une preuve. Le fond et la forme en sont solidaires.

Et pourtant une telle philosophie ne saurait, malgré tout, atteindre pleinement le but qu'elle se propose. Elle peut sans doute

suggérer l'intuition, placer les esprits dans une disposition qui leur rende plus aisé l'effort nécessaire pour pénétrer le fond dernier des choses. Il n'en est pas moins vrai qu'elle est incapable, en un certain sens, d'*exprimer* la vie intime de la Nature. Elle-même le reconnaît, et comment pourrait-elle le nier, puisque la métaphysique, du fait même qu'elle recourt au langage, est un effort pour traduire en termes de représentation ce qui, par essence, échappe aux formes de la représentation? Il est significatif à cet égard que M. Bergson ait conservé la notion de l'inconscient quoiqu'elle fût en opposition avec son intuition de la durée. Dire, comme il le fait, que pour les souvenirs et les images, il n'y a qu'une différence de degré et non de nature entre *être* et *être consciemment perçus*, c'est dire qu'entre deux choses dont l'une est la négation de l'autre il n'y a qu'une différence de degré, ce qui est contradictoire. Admettre, en particulier, que notre passé subsiste intégralement sans que nous en ayons conscience, c'est le soustraire à la *durée réelle*. Rejeter la forme du système ne suffit pas. Il faut sortir de la philosophie elle-même.

Le problème étant en effet de s'exprimer par le rythme aussi bien que par les mots, il est un mode de pensée et de langage qui atteint la vie même des choses : c'est la poésie. L'importance attachée par M. Bergson à la forme littéraire de ses ouvrages, et la haute valeur d'art qu'il a donnée à ceux-ci, tire précisément son origine du besoin de recourir à l'inspiration poétique pour retrouver le mouvement du réel. Richard Wagner a dit de la musique de Beethoven qu'elle tendait naturellement vers la poésie et avait fini par la rejoindre. M. Édouard Schuré, dans son beau livre sur le *Drame musical*, s'est efforcé, à son tour, de démontrer que toute l'évolution de la musique d'une part, et toute l'évolution de la poésie de l'autre, tendaient à l'union de la musique et de la poésie comme à leur fin naturelle. Ce que Wagner disait de la musique de Beethoven, on peut le dire de la philosophie de M. Bergson, et peut-être essayera-t-on quelque jour de le démontrer pour toute l'évolution de la métaphysique. En fait, toute haute métaphysique rejoint la grande poésie, et il n'est pas un seul grand système qui n'ait une valeur poétique. Inversement la poésie et l'art nous donnent une claire conscience du réel, mais sous forme de *révélation* et non plus de *démonstration* : non seulement les chefs-d'œuvre de l'art

constituent déjà par eux-mêmes de véritables révélations métaphysiques, mais encore les grands artistes ont eu expressément conscience de ce fait. Bien plus, ils ont volontairement cherché à exprimer le fond des choses. Beethoven disait de la musique qu'elle est une révélation plus haute que la sagesse et la philosophie; il nous a donné dans la *Symphonie héroïque* une conception du surhomme qui pourrrait être utilement mise en parallèle avec celle de Nietzsche; et sa cinquième symphonie en *ut* mineur, et sa neuvième symphonie, constituent à coup sûr une éthique et une métaphysique de la volonté qui sont tout à la fois la contre-partie et le complément de la philosophie de Schopenhauer. Wagner l'a suivi dans cette voie, et il a prétendu manifester par le triple moyen du drame, de la poésie et de la musique ce que Beethoven exprimait par la musique pure. Ainsi, tandis qu'un philosophe moderne appelle l'art au secours de la philosophie, des artistes sollicitent de la philosophie un concours du même genre et renforcent volontairement la portée métaphysique de leur art.

Nous ne voudrions pas d'ailleurs qu'on se méprît sur notre pensée. Si légitime et si désirable que nous semble l'union de la poésie et de la métaphysique, nous ne prétendons nullement méconnaître les droits de la métaphysique à une existence indépendante. En demandant, avec M. Bergson, que la poésie et l'art complètent la philosophie, nous ne voulons pas non plus exalter un moyen d'expression aux dépens d'un autre. Mais considérant les chefs-d'œuvre de l'art comme des moyens d'expression du réel au même titre que les systèmes philosophiques, nous voulons les faire concourir avec ceux-ci, et multiplier, par ce concours même, les moyens d'expression du réel. Pour cette raison, nous croyons que la critique d'art ne doit pas se borner à l'étude technique des chefs-d'œuvre, mais s'élargir jusqu'à la critique philosophique, et que l'histoire de la philosophie ne doit pas, de son côté, se limiter aux seules œuvres proprement philosophiques, mais embrasser aussi la littérature et l'art. En d'autres termes, nous pensons que la métaphysique dépasse à certains égards l'art et la poésie, puisqu'elle traduit le réel en symboles plus clairs et plus maniables, mais qu'elle reste à d'autres égards inférieure et demeure en quelque sorte à mi-chemin entre la poésie et la science.

Le monde de la représentation est le monde de l'apparence. Or

ce monde est précisément celui qu'étudie la science. Il en résulte que la science est impuissante à saisir la véritable réalité et, de ce point de vue, on peut se demander si le poète n'a pas un avantage réel sur le savant. Un préjugé contraire au poète vient de ce que l'idée de poésie est associée avec celle de fiction. Mais rien n'est plus illégitime que cette association si l'on prétend l'étendre à toutes les formes de la contemplation poétique. Elle perd toute valeur lorsque le poète ajoute aux données de la science sa propre puissance d'intuition. Si l'être et la vie ne font qu'un, en effet, la poésie qui nous fait vivre de la vie des choses est plus profonde que la science qui nous en montre seulement les manifestations extérieures. Et en ce sens, quoique en ce sens seulement, on peut dire qu'il y a plus de vérité dans la poésie que dans la science. De là, la nécessité d'une poésie qui s'inspire des découvertes de la science, et se serve de celles-ci pour restituer à notre représentation de l'univers la vie intérieure que la science en a chassée. La poésie doit donc tenter pour elle-même et par ses propres moyens ce que la métaphysique avait considéré jusqu'ici comme son rôle propre : unifier les résultats de la science par une intuition plus pénétrante du réel[1]. Et cette nouvelle fonction du poète se justifie par les conclusions mêmes auxquelles aboutit la métaphysique moderne.

Si la conscience de notre vie individuelle constitue pour chacun de nous la vérité la plus certaine, la vie universelle est en revanche la vérité la plus haute à laquelle nous puissions parvenir. Comme la conscience d'un être est toujours à quelque degré le miroir de l'univers, et que sa puissance se trouve constamment entravée ou favorisée par celle de la Nature, le sentiment de la vie individuelle se lie à celui de la vie universelle, mais par des modes différents de conscience chez les différents êtres. Nous ne pouvons que très vaguement imaginer ce que peut être ce rapport de la vie intime

1. Les œuvres littéraires qui s'efforceront de remplir ce rôle peuvent être extrêmement variées. En ce qui me concerne, je crois à la nécessité d'une épopée terrestre qui serait à la civilisation moderne ce que les poèmes épiques et les romans de chevalerie ont été à des civilisations antérieures. De cette forme d'art nouvelle, j'ai donné une première esquisse dans le *Poème de la Terre* (*Les Chants de l'Aurore*, III, 15), avant de tenter l'expérience sur un plan plus large (*Anthologie néo-romantique*, pp. 18 et 21). Mais ces courts fragments ne peuvent donner qu'une idée fort imparfaite de ce qu'on pourrait tenter en ce genre.

de la plante à la vie intime du monde extérieur. Nous n'avons guère une représentation plus nette de ce qui se passe chez l'animal, comme le prouve notre étonnement devant les merveilles apparentes de l'instinct, et plus particulièrement devant le miracle permanent de l'instinct sexuel et de l'amour maternel ou paternel, toutes choses qui devraient nous paraître infiniment simples si nous comprenions comment l'âme de l'animal communie avec l'univers entier. Mais notre intelligence échoue parce qu'elle se transpose elle-même dans l'âme de l'animal, comme si celui-ci participait à la vie universelle au moyen de l'intelligence, alors que la solidarité de l'individu au tout est ici perception et affection, non perception et conception comme chez l'homme. L'intuition du poète est ici plus profonde que celle du penseur et, mieux que lui, perçoit, sous le voile menteur des couleurs et des formes d'un jour, l'activité incessante de la matière et de l'âme, et l'unité de la Nature éternelle. C'est qu'en effet le poète s'est habitué à vivre par la contemplation de la vie même de la Nature, à se sentir en elle et à la sentir en lui. Il se rapproche ainsi d'un état où le connaissant et le connu coïncideraient, tandis que le penseur cherchant à prendre possession de la nature sans vouloir être possédé par elle, rend en quelque sorte plus forte en lui l'opposition du sujet et de l'objet, et se condamne ainsi à ne voir du monde que ses dehors, ou la représentation, à l'exclusion de son dedans, qui est la volonté. La Nature ne livre pas son secret au savant parce qu'il demeure pour elle un étranger, mais elle ne le cache pas au poète, qui a pris soin de se familiariser avec elle. Si le savant ne partage pas les préjugés du vulgaire, il en a souvent d'autres qui dérivent d'une extension illégitime des méthodes scientifiques à la totalité de la connaissance. Il méconnait par là le profit qu'on peut tirer d'une vue synthétique de la nature. Pourtant, dans la mesure où ses observations le forcent à vivre dans la familiarité de la Nature, il finit par adopter, en quelque sorte à son insu, l'attitude de l'artiste, non sans doute dans le détail de ses expériences, mais dans la vision d'ensemble qu'il prend après coup de leurs résultats. Claude Bernard avait un juste sentiment de cette vérité, lorsqu'il disait que le savant, le poète et le philosophe parleraient un jour le même langage. Au fond, d'ailleurs, l'abîme est-il si grand entre les point de vue du savant, du philosophe et de l'artiste? S'identifier

avec les choses pour les comprendre, sauf à concentrer son attention sur un aspect particulier du réel selon la fin qu'on se propose, n'est-ce pas là la quintessence des procédés du savant, du poète, de l'artiste et du philosophe, le dernier mot de la contemplation esthétique, comme de l'observation scientifique, de la méthode mathématique comme de la réflexion philosophique?

Le but suprême de la science comme de la philosophie serait donc la reconstitution de la vie universelle. Le monde a son histoire qui se ne recommence point. Or nous ne pouvons nous expliquer le monde sans recourir à cette histoire. La présence des anneaux de Saturne, l'aplatissement de la Terre au pôle et son renflement à l'équateur, l'incandescence du soleil, ne sont intelligibles pour nous que par l'hypothèse d'une évolution générale de notre système planétaire. Nous ne comprenons la constitution actuelle de notre univers que lorsque nous sommes capables de nous représenter la genèse et la dissolution des mondes. Chacun des états, chacune des phases de l'univers dépend des états et des phases antérieures et s'explique par eux. Pour connaître la Nature, il ne suffit pas d'en établir les lois éternelles, il faut encore se replacer dans son réel devenir. Par là nous sommes amenés à concevoir qu'il existe dans le monde une véritable continuité interne de vie, puisque le passé de l'univers persiste en quelque manière dans son présent. Les évolutions et les dissolutions qui s'accomplissent dans l'univers, que ce soient celles des corps inorganiques ou celles des sociétés, celles des organismes vivants ou celles des systèmes planétaires, sont ainsi subordonnées à la vie de l'ensemble, chaque phase de l'évolution universelle ayant sa répercussion sur les autres, et chaque destruction d'univers son influence sur la formation des univers futurs.

On peut ainsi se demander si le savant, à mesure qu'il tend vers une connaissance plus complète du réel, n'adopte pas, en un certain sens, le point de vue propre au poète. Boileau disait de la physique de Descartes qu'elle avait coupé la gorge à la poésie. La raison en est qu'elle s'en tenait au pur mécanisme et ne définissait la matière que par l'étendue et le mouvement. Mais la physique de Descartes n'a pu subsister. Et, avec la gravitation universelle que Leibnitz considérait à juste titre, du point de vue cartésien, comme une *qualité occulte*, avec les attractions, les répulsions, les

affinités chimiques, avec la théorie de l'évolution, la science tend de plus en plus à pénétrer la vie réelle des choses. Elle se rapproche, bon gré, mal gré, de la métaphysique et de la poésie, en prenant une conscience plus profonde de la force et du devenir. C'est qu'au fond la pensée humaine est une, quelle que soit la diversité des objets auxquels elle s'applique, art, science, poésie, métaphysique, répondant, chacun à sa façon, au même désir, chacun reflétant dans la conscience humaine les multiples aspects de la vie innombrable.

André Joussain.

RECHERCHES SUR L'ATTENTION

(*Fin* [1].)

IV[e] DEGRÉ.

Désintégration totale du travail professionnel, et désintégration presque totale de l'attention momentanée provoquée.

Ici encore, une activité prolongée oiseuse stéréotypée reste possible. Mais l'adaptation intellectuelle momentanée, dans la conversation, est extrêmement défectueuse, à tel point que des bribes morcelées de conversation véritable restent seules possibles.

Viscosité mentale. — C'est ainsi que nous proposons de définir un symptôme qui est des plus nets chez un grand nombre de sujets, et que nous avons observé, à des degrés divers non seulement chez la moitié de nos déments actuels, mais, depuis des années, chez une multitude de malades; et chacun le reconnaîtra sans doute à l'énoncé.

Ce symptôme consiste en ce que la pensée étant fixée sur un objet, soit par l'initiative propre du sujet, soit par son automatisme, soit enfin par une influence étrangère acceptée ou subie, il est parfois peu facile d'obtenir un changement d'orientation, une adaptation à des données nouvelles. Une fois née et mise en train, une pensée, une image, un mot reste adhérent et, pour ainsi dire, collé à l'esprit, et les efforts sont vains que l'on fait et que le

1. Numéro de mars 1911 : *Erratum* pour la première partie de cet article (pp. 283-312) :

Page	286,	ligne	12,	au lieu de :	*l'influence*,	lire :	*l'influence de*
—	292	—	8	—	oui, 1	—	oui, 2
—	—	—	9	—	non, 2	—	non, 6
—	293	—	34	—	I. *Epreuves* :	—	II. *Epreuves* :
—	305	—	25	—	I°, VI°, VII°	—	I°, VII°, VIII°
—	—	—	29	—	le VI°	—	le VII°

malade tente parfois lui-même pour faire cesser cette persistance inopportune.

Ce symptôme est de l'inertie mentale, et, plus exactement, une insuffisance de la frénation : il ne doit pas être confondu avec le négativisme (indocilité, récalcitrance). Bien des malades qui n'ont aucun négativisme ont une extrême *viscosité mentale*.

Par exemple, André, dément paralytique, atteint, comme nous allons le voir, d'une insuffisance d'attention du IVe degré, n'a aucun négativisme, il est d'une docilité exagérée; et il a une viscosité mentale extrême. Il a fait une erreur en essayant de répéter une phrase qu'on lui a lue. On a lu : « Quand le coucher du soleil est rouge, on dit que c'est signe de vent pour le lendemain »; incomplètement attentif, André, en répétant, a modifié le modèle comme ceci : « on dit que c'est signe de beau temps pour le lendemain ». Relisez le texte en insistant sur « signe de vent » : il répète « signe de beau temps ». Renouvelez les lectures : il renouvelle l'erreur. Expliquez l'erreur, insistez : les répétitions l'ont ancrée, rien ne peut plus la déraciner. Autre exemple : en essayant d'énumérer des objets rouges, André s'est vite égaré sur une voie latérale. Du « soleil rouge », il est passé à « la lune, qui est ronde », de la lune qui est ronde, aux « étoiles, qui sont stellaires » *(sic)*. Vous l'avez laissé aller deux pas sur cette fausse piste : il est trop tard. Il comprenait, il n'y a qu'un instant, qu'on lui demandait des choses *rouges*. Maintenant, en conflit avec cette idée provoquée, l'idée spontanée *astres* triomphe; visqueuse, elle ne peut plus être détachée et réfrénée; et en dépit des explications et objurgations, pendant que vous réclamez au sujet, pourtant docile, des objets rouges, il continue, plein de bonne volonté, mais ne vous comprenant plus, à citer imperturbablement « les constellations, et puis les étoiles, et puis la lune ». Plus ou moins fréquemment, et avec une inertie plus ou moins complète, donnant l'impression d'un poids qui retomberait, alors qu'on s'efforce de l'enlever, le vieux Joachim, le jeune Gaspard, César, Maxime, bien d'autres présentent ce symptôme; au lieu de suivre l'idée nouvelle où l'on s'escrime à les entraîner, il leur arrive de demeurer, sans aucun négativisme, dans une idée antérieure et stagnante.

Cet important symptôme a maintes fois été signalé, mais sans que peut-être il ait été assez mis en son jour. Les aliénistes

allemands l'appellent d'un terme assez juste, « haftenbleiben »; mais ils y ont vu une propriété inhérente au mot, à l'image, à l'idée particuliers qui demeurent ainsi *attachés*, plutôt que d'y reconnaître l'état général d'un esprit. Pourtant, Pick a essayé de remonter jusqu'au mécanisme mental : mais le phénomène psychopathique de l'apraxie, auquel il s'est adressé, ne peut éclairer d'aucune lumière le fait qui nous occupe; c'est d'une manière inutilement compliquée qu'il a créé l'expression « pseudo-apraxie », sous prétexte, par exemple, qu'un malade à qui il fit prendre d'abord une cuillère, et ensuite une clef, continua à faire, avec la clef, les mouvements qui conviennent à la cuillère. Les observateurs français ont employé une appellation et une comparaison aussi contestable : « intoxication par le mot, par l'idée, antérieurs ».

André est un homme de cinquante-cinq ans, dont l'histoire clinique est remarquable. Il a été atteint de la paralysie générale la plus classique et la plus indiscutable. A la suite du traitement, les symptômes de méningo-encéphalite diffuse chronique se sont atténués, puis ont disparu, laissant seulement, comme reliquat, une mentalité déficiente : la paralysie générale est guérie ou arrêtée depuis de longues années; la démence reste.

Il entre, ôte poliment son bérêt, s'assied, attend quelques secondes ce qu'on lui veut, puis, si l'on ne dit rien, pense bientôt à autre chose ou à rien, et laisse errer son regard, insouciant et vague.

D. « — Parlez-moi de votre enfance?

R. — Ma femme m'a trompé.

D. — Non : votre enfance. Où avez-vous fait vos études?

R. — Chez Roussel, notaire, 23, boulevard Bonne-Nouvelle. (Il a été clerc de notaire et n'a remarqué que le mot : *étude*.)

D. — Non : étant enfant, vos études?

R. — A Chartres, Eure-et-Loire, chef-lieu Chartres, sous-préfectures, Dreux, Nogent-le-Rotrou, Illy-Lévêque et Châteaudun.

D. — Ce n'est pas ce que je vous demande : qu'est-ce que je vous ai demandé?

R. — Où j'ai fait mes classes : c'est au collège de Chartres, jusqu'à la rhétorique. (On entend un bruit d'assiettes.) On va mettre le couvert..., c'est 3 heures 1/4. »

La fixation de l'attention a été malaisée à réaliser; pourtant, elle

a fini par s'établir. Désormais, la conversation continue, non sans cahots, il est vrai, non sans ruptures, non sans fugues. Mais on peut, en se donnant beaucoup de peine, ramener André à la question, et obtenir, au total, une certaine suite de renseignements, un certain travail intellectuel.

D. « — Que faisiez-vous à Coulommiers?

R. — J'y étais clerc de notaire chez Timon. Il y a cent-vingt notaires à Paris. Seulement, est-ce qu'ils ne déposent pas une somme comme caution à la caisse des Consignations, place du Châtelet?

D. — Où avez-vous soigné votre syphilis?

R. — Au Hâvre. C'est là que je l'ai attrapée. Non, à Coulommiers, dans la Seine-et-Marne.

D. — Où l'avez-vous soignée?

R. — A Paris, à Lariboisière....

D. — Voici un carré. Voici une ligne droite qui va à travers, d'un coin à l'autre. Quelle est la plus grande, celle-ci (je montre la diagonale), ou celle-là (je montre le côté)?

R. — Celle-ci (il montre la diagonale) est plus grande.

D. — Pourquoi est-elle plus grande?

R. — Parce qu'elle divise le carré.

D. — Que voulez-vous dire?

R. — Je crois que la ligne est plus grande au milieu.

D. — Et pourquoi?

R. — Eh bien, parce qu'elle divise le carré en oblique.

D. — Voici une poignée de jetons. Donnez-m'en 30.

R. — (Correcte).

D. — Ces 30 jetons, faites-m'en 3 parts égales.

R. — (Il fait une part de 10 et une de 20).

D. — Non, les voici de nouveau réunis. Faites-m'en 3 parts égales, 3 paquets pareils, de même nombre.

R. — (Il fait 2 paquets de 11 et un de 8.)

D. — Combien en faut-il par paquet?

R. — 10. »

Ve DEGRÉ.

Désignation totale des modes d'attention ci-dessus, et, en outre, désintégration partielle de la cohérence dans l'idéation.

Aucune conversation, même par bribes, n'est possible, c'est-à-dire aucun échange d'idées ayant suite. Le malade en est réduit à l'idéation individuelle. De plus cette idéation purement individuelle est elle-même partiellement désintégrée : elle est notablement incohérente.

Insuffisance très grave de l'attention momentanée provoquée : Lenteur très grave des temps de réaction; erreurs très fréquentes, imprécision, vague, à — peu — près des actes d'adaption mentale, défectuosité de la mise au point; niveau infime, initiative nulle, fatigabilité très grave. Dans les tentatives de conversation, pertes fréquentes, durables, souvent définitives de la direction. Quoique le sujet ne soit pas dur d'oreille, l'interlocuteur est presque toujours obligé de répéter un grand nombre de fois (jusqu'à dix, quinze fois et plus), pour faire comprendre une chose simple; moyennant quoi, il finit généralement par être compris.

Insuffisance extrême de l'attention momentanée proprio motu : rareté extrême des actes de cette espèce, avec tous les défauts de mise en train, d'exactitude, de complexité, de constance, d'inhibition.

Absence totale ou presque totale d'activité spontanée de longue haleine. Le malade est radicalement incapable du plus élémentaire travail professionnel. Parfois, lui aussi s'adonne à une occupation non professionnelle, puérile et stéréotypée, avec une sorte d'acharnement, sans tension, en proie au « vertige de l'amusement infime ».

Absence totale d'activité provoquée de longue haleine : impossibilité absolue de lui faire exécuter un travail qu'on lui propose, si élémentaire soit-il, s'il doit durer quelques instants.

Laurent est dément précoce paranoïde depuis l'âge de 26 ans, et il a actuellement 45 ans. C'était un jeune homme intelligent et cultivé; ancien élève de Sainte-Barbe et de Louis-le-Grand, bachelier ès lettres, licencié en droit, il a publié une plaquette de vers délicats et quelques jolis articles de revue. Aujourd'hui, sa déchéance mentale est profonde, et sa tenue malpropre. Il n'a même plus les hallucinations, ni les idées délirantes actives de ses premières années de maladie. En vertu de pauvres stéréotypies, il rabâche cinq ou six formules, et depuis plus de cinq ans, il ne se déplace qu'assis à terre, comme un cul-de-jatte.

Cet ancien homme de lettres recherche-t-il une certaine ampleur de vie intellectuelle? se met-il en quête de quelque variété d'impressions? engage-t-il des conversations ou se prête-t-il à celles qu'on essaie d'engager avec lui? demande-t-il des livres, des journaux, ou au moins les accepte-t-il et les regarde-t-il? Toutes ces questions comportent une réponse négative. Laurent est tout à fait incapable du moindre travail vrai.

Pourtant, il n'est pas dépourvu de toute espèce d'attention prolongée *proprio motu*. Il passe des heures à couvrir maint cahier de dessins puérils et rudimentaires. Il trace, d'une manière toujours la même, stéréotypée, un bonhomme, une maison, un bateau. Puis, il remplit tout l'intérieur de cette silhouette avec des croissants qui s'imbriquent comme les écailles d'un poisson. Puis, laissant déborder ces lunules, il en couvre la feuille entière. Souvent, il s'en tient, dès le début, à cette mosaïque monotone, sans commencer par rien de plus significatif. Si on l'arrache à son cahier, il y songe, parfois, comme un fumeur songerait à son cigare qu'on lui aurait fait quitter. Un jour, je lui montrais des articles qu'il écrivit autrefois, non sans talent, dans diverses revues. Il ne répondait pas, il paraissait préoccupé, il était essoufflé. Il dit enfin : « Il faut que je m'en aille, que je retourne là haut, pour dessiner ». Il ne prête point à cette occupation une signification secrète, comme de se défendre, par un alignement de signes magiques, contre d'imaginaires ennemis, ou d'exprimer en cryptogrammes des pensées ambitieuses. C'est, dit-il, « un besoin », « une occupation » : et voilà tout. L'inaction lui est à charge, comme à certains normaux. Comme eux, il a besoin de s'occuper, de fixer son attention. Mais ce qui est anormal, c'est la qualité d'activité où il a recours pour obtenir la fixation; incapable d'un travail proprement dit, soit intellectuel, soit mécanique, il s'est créé, pour n'être pas désœuvré, un dérisoire objet d'application, proportionné à sa déchéance intellectuelle profonde. Par cette habitude futile et tyrannique, il esquive le monde extérieur et la rêverie intérieure, les impressions, objectives et subjectives, dont la variété, la dispersion, réclameraient de lui plus d'effort qu'i n'en peut donner.

Son intérêt spontané au monde extérieur se réduit à un seul objet : les bruits de voitures. Il y prête attention, il parle obstiné-

ment de monter en voiture pour aller à la gare, pour partir en voyage, formule stéréotypée, ne répondant pas à un plan quelconque. A un seul objet également se borne son intérêt spontané au monde intérieur : sa santé, son état maladif, en vue duquel il a adopté la précaution bizarre de ne plus marcher qu'assis à terre[1].

Laurent sait où il est; mais il est désorienté dans le temps : il sait l'heure, le jour de la semaine, le mois, mais il ignore l'année, et n'est pas capable, par le raisonnement le plus simple, de la trouver :

D. — Quel âge avez-vous?

R. — Quarante-cinq ans. (Exact).

D. — Quelle est la date de votre naissance?

R. — Le 3 février 1865, à Paris. (Exact).

D. — En quelle année, alors, sommes-nous?

R. — Je ne sais pas.

D. — Tâchez de le dire.

R. — 1900, peut-être 1908 ou 1907.

Il sait son âge, connaissance d'un intérêt personnel; mais il ne sait pas la date, connaissance plus impersonnelle, quoiqu'elle découle de son âge.

Laurent ne fait pas son lit, ne s'habille pas seul, est toujours d'une malpropreté repoussante.

C'est dans la conversation qu'éclatent des symptômes d'insuffisance si profonde, qu'il n'est pas possible de placer Laurent à côté d'Antoine, dans le III[e] degré.

Si une fois, par extraordinaire, vous réussissez à obtenir de lui le petit effort nécessaire, sa mémoire se montre assez bonne, ainsi que son jugement et que son raisonnement : de loin en loin, exceptionnellement, il évoque des souvenirs, il en acquiert; un jour, il a appris, et bien récité après une minute, une pièce de huit vers; il fait correctement des calculs arithmétiques et résoud de petits problèmes; il comprend des raisonnements même assez compliqués. Mais on n'est jamais sûr, quelque peine que l'on se donne, quelque ingéniosité que l'on déploie, d'obtenir le petit

1. Il peut très bien se tenir debout et marcher ; et il le fait quelquefois, pour aller, dans un mouvement de colère, frapper quelqu'un ou briser quelque chose.

effort. En général, à peine la direction de son attention commence-t-elle à s'esquisser vers le but assigné, que tout aussitôt, avant qu'elle soit nette, elle se brouille et se perd. Seul dans la cour, Laurent ne pense à rien du tout. Vivement sollicité, il ébauche généralement un acte de fixation, sans l'achever. Toute l'activité mentale que votre intervention a suscitée se réduit bien vite en quelques séries associatives de qualité fort inférieure; bientôt, la tirade de calembredaines s'apaise, et, si vous ne faites pas de nouvelle intervention, le calme plat, l'absence d'idées, se rétablit.

D. — « Êtes-vous marié ou célibataire?

R. — Je suis célibataire. Coelebs. Orbus. (Il rit).

D. — Vous êtes marié, n'est-ce pas?

R. — On m'a fait boire par le nez. (Allusion à la sonde œsophagienne, avec laquelle on a dû l'alimenter pendant deux jours, en octobre 1905, ce dont il a gardé un mauvais souvenir). Pff! je ne sais pas pourquoi!

D. — Vous êtes marié, n'est-ce pas?

R. — Non, je ne suis pas marié. Célibataire. Voilà. C'est tout? (Il se lève pour partir). Gare du Sud, pour s'en aller. Gare du Nord, si on veut. (C'est une de ses formules stéréotypées.) Je ne peux pas me tenir debout. Un coupé, un coupé-lit. Un coupé-lit pour m'en aller à Berlin. A Berlin....

D. — Vous avez cependant un enfant.

R. — Un enfant supposé. Supposition. Supposition d'enfant. Suppositoire (il rit). Poser. Poser un sinapisme. Suppositoire. Appareil. Oh, je ne peux pas rester debout. (Il était à genoux, appuyé à la table : il se rassied à terre). Je trouve le temps long. Tempus, tempum. Ballon. On ne fait pas de ballons, ici. J'attends les ballons. Tiens, voilà un métronome. (Il y a un métronome sur la table.) Il n'y a pas de piano, ici. (Il était bon pianiste.) Pourquoi m'avez-vous fait ça, l'autre fois? Tiré un coup de revolver! (C'était pour obtenir une émotion, pendant l'inscription de sa respiration.) Depuis, j'attends toujours le revolver. C'est pas permis! (Il rit.) Vous ne pensez pas à repartir, vous repartez pas? Ffft. (Il souffle sur la table, après s'être remis à genoux.) Fû, fû.... »

Il sifflote, en se remettant assis à terre. Silence : c'est fini. L'activité mentale, de qualité inférieure, mise en branle par l'inter-

rogatoire, est apaisée. Si l'on ne dit plus rien, Laurent demeure inerte et sans idées, réclamant seulement, de temps à autre, ou à manger, ou à partir. Mais soulevons encore une fois le poids, par une nouvelle question : il retombera peu à peu, de manière analogue :

D. — Quel était votre métier?

R. — Tailleur de pierres. (Il rit : il plaisante.) Pierre. Saint-Pierre. Saint-Pierre, basilique. Basilique de Saint-Pierre. Place Saint-Pierre, à Rome. Quirinal, Aventin, Janicule et Capitole. Le Tibre à Rome. Et le port d'Ostie. Oh, vraiment, je déménage. Il me semble que je suis en ballon. (Il rit.) En ballon. Je vois la lune. Et des fontaines. (Il se rassied et se rembrunit.) Alors, au revoir. Je m'ennuie trop, ici. Il faut que je remonte là-haut, que je reste couché. Liegen, coucher. Je suis gisant. Ci-gît. Mais c'est jeudi, aujourd'hui, jour de parloir (exact). On ne vient pas me voir, donc. Pas bien souvent. Nicht, ne pas. Saepissime, bien souvent. Voilà. (Il me regarde écrire pendant qu'il parle.) Vous faites partie de la police? La police cosmopolite? (Il rit.)

D. — Quel était votre dernier domicile?

R. — Domicilium capere. Capere domicilium. (Il est licencié en droit.) Il faut faire élection de domicile où l'on veut, louer un appartement à Paris, Lutèce. C'est là qu'il y a les joutes, Lutèce : au parvis Notre-Dame. La pointe de la Cité. Puis, un peu plus haut. Un peu plus haut, qu'est-ce qu'il y a? il y a le pont Saint-Michel, le pont Notre-Dame, le pont Saint-Louis. C'était pas là, sans doute : c'était de l'autre côté, au Marché-aux-Pommes : c'était là, les joutes. On ne peut pas l'oublier. Neminem oblivis-caris. Au subjonctif. »

Essayons d'un autre système. Ne le laissons pas poursuivre sa divagation. Rappelons impérieusement la question dès qu'il s'en écarte : le résultat n'est pas meilleur. Laurent est dans un de ces moments, très fréquents, où l'on n'obtient rien de lui. A d'autres instants, plus rares, il répond relativement assez bien.

Ici éclate aux yeux l'impuissance d'une psychologie où le sceptre serait tenu par la méthode proprement expérimentale. Pendant que Laurent présente à l'observation le profond délabrement de son attention dans la vie spontanée, individuelle et sociale, l'expérimentation, au contraire, confinée dans la mesure de l'attention pro-

voquée, ne saisit presque rien des symptômes, pourtant énormes, que d'emblée l'observation recueille.

Lenteur extrême des réactions psychiques : voilà à peu près le seul signe important que l'expérimentation confirme. La moyenne de Laurent est, pour les « dénominations » : 3″; et, pour les « déterminations » : 3″,59. Mais les autres épreuves ne pourraient qu'égarer celui dont la boussole psychologique serait la méthode expérimentale : profondément inertes et sans aucun ressort spontané, les fonctions mentales de ce malade restent toutefois capables, sous une excitation artificielle de réagir exceptionnellement et passagèrement avec assez de justesse. Prié de lire à haute voix un court *fait-divers* dans un journal, Laurent s'en acquitte en pensant à autre chose ou en ne pensant à rien, et ne peut, la lecture achevée, dire de quoi il s'agit. Mais si, sans le contrarier, l'on insiste, si l'on réussit à attirer vivement cette attention indocile, si on l'aiguillonne chemin faisant et sans répit, il comprend. Il fait assez bien une multiplication, et rectifie ses erreurs de calcul, quand on les lui signale. Il exécute correctement les commissions multiples.

Joachim est un dément sénile, ancien facteur, âgé de quatre-vingt-huit ans. Il parle seul dans son lit. Il gâte un peu. Deux ou trois fois par jour, il sort de son lit, et va à la fenêtre ou dans le couloir, faire le geste de saluer, comme s'il avait un chapeau. On peut facilement rompre ses divagations, fixer et diriger quelques minutes son attention. Il n'est pas dur d'oreille, et pourtant, il faut presque toujours lui répéter plus d'une fois les questions. Souvent aussi, il séjourne encore sur une idée, alors que, depuis un bon moment, son interlocuteur s'efforce de le faire passer à une autre. La continuité un peu soutenue de l'attention lui est impossible. L'insistance lui est désagréable, et si l'interrogateur le presse d'un peu près, il pleurniche, il geint, il répète sans relâche que c'est l'heure de manger.

D. — « Bonjour, comment allez-vous?

R. — Merci, cela va très bien.

D. — Me reconnaissez-vous? (C'est la première fois qu'il me voit.)

R. — Très bien. Je vous ai déjà vu, mais je ne me rappelle pas votre nom.

D. — Et le vôtre? comment vous appelez-vous?

R. — Joachim (il épelle).

D. — Né en quelle année?

R. — En 1822, le 22 décembre (exact).

D. — Quelle était votre profession?

R. — Employé des postes, en retraite. Il y a dix ans que je venais saluer la maison. Et maintenant, j'y suis venu, pour y finir mes jours.

D. — Votre dernier domicile?

R. — Rue Mouffetard, 93.

D. — Quand l'avez-vous quitté?

R. — Il y a un mois. (Inexact, il est hospitalisé depuis six ou sept mois.)

D. — Avez-vous de la famille?

R. — Je n'ai que ma femme. Quatre-ving-cinq ans aussi. Elle était ici hier à me voir. (Exact. Conduite par sa concierge, elle vient lui apporter du tabac à priser.)

D. — Avez-vous gardé vos souvenirs d'enfance? Racontez-m'en quelques-uns.

R. — J'avons eu un garçon à ces époques-là. Maintenant il n'est plus. Y avons pus que nous deux.

D. — Êtes-vous dur d'oreille?

R. — Non, j'entends bien.

D. — Je vous demande des souvenirs de votre enfance.

R. — J'ai un de mes amis qui est épicier, qui a été capitaine au 7e hussards, à Lyon. Voilà un souvenir de ma jeunesse. C'est un souvenir de ma vie, des époques lointains (*sic*).

D. — Vous étiez à Paris, pendant le siège, en 1871?

R. — Pendant le siège? Oh, oui, je pense que oui, que je devais y être. J'ai des souvenirs, encore, mais l'âge m'a pris, je suis ici voilà un mois ou deux. « Vous n'avez plus qu'à boire, et puis manger » : voilà ce que le médecin m'a dit. (Une pause.) Joseph Couturier, un de mes amis, était capitaine au 7e hussards, à Lyon. Moi, j'ai été aide de camp du général Kanu (?), à Rennes. Aide de camp pour les services, pour les manœuvres, simplement, pas autre chose. C'est des époques lointains (*sic*).

D. — En quelle année?

R. — Oh! ça devait être vers ces époques-là aussi!

D. — Vous rappelez-vous Gambetta?

R. — Ah, oui! Gambetta. C'étaient des noms spéciaux, ça. Il était du parti. Gambetta, il s'est sauvé, et puis, il a été pris. Oh, oui! tout le monde s'en rappelle, Gambetta.

D. — Qu'est-ce qu'il a fait, Gambetta?

R. — Ben, vous savez, il était du parti opposé, et puis c'est tout. Il est bien de 70, Gambetta. Il a tombé, là. Mais Rachel, Rachel venait de Russie, aussi. Elle est tombée malade en revenant de Russie. Elle repose au Théâtre-Français, au foyer du Théâtre-Français, Rachel. M. Hachette, qui a fait le canal de Suède. Le canal de Suède, M. Hachette. Pour faire des affaires avec le gouvernement français. (Une pause.) Avec les Indes. (Une pause.) Puis, ce qui est le plus beau de tout, c'est la Beauce, pour le blé (Une pause.) Pour faire des affaires. Et la Bourse. Tous les jours on demande la Bourse. La Bourse et la Beauce. Société Jean-Jacques Rousseau, pour les farines. Ça fait des affaires avec les Indes. M. de Lesseps a fait les Indes anglaises. Et les Indiennes viennent en Angleterre, pour faire des affaires.

D. — Où êtes-vous, ici?

R. — Comment?

D. — Où est-ce que vous êtes, ici?

D. — Ben, il y a bien un bon mois, six semaines, que je suis ici. Ma femme est venue me voir hier, et pour la santé, nous sommes à peu près la même chose tous les deux. Je suis tout à fait arrivé à la fin, allez!

D. — Où est-ce que vous êtes, ici?

R. — Je ne me rappelle pas du nom de la maison. (Il rit.) Une maison de santé, ni plus, ni moins. Boire et manger, voilà tout! C'est l'heure de manger. Donnez-moi à manger. Voulez-vous me permettre de me donner à manger?

D. — Une baleine, c'est-il un poisson?

R. — Oui. Le poisson, c'est au Hâvre. Le poisson, c'est le poisson du Hâvre, qui vient à Paris, le matin, pour les Halles centrales. Et les demoiselles de la rue Montorgueil à Paris, qui se lèvent à 5 heures pour aller aux Halles. Elles y restent jusqu'à 6 heures. Puis, les demoiselles de la rue Montorgueil, vont au passage des Panoramas. (Une pause.) Tours est la plus belle ville du centre de la France. (Une pause.) Et à Biarritz, de ce moment, c'est l'été.

D. — Qu'est-ce que c'est, ça? (je lui montre un triangle).

R. — Oh, c'est ça, c'est pour la marine. C'est comme le Collège de France. Le Collège de France, c'est pour la physique et la chimie. (Une pause.) La Sorbonne, c'est joli. Nantes, la jolie vallée. On voyait les jolies nantaises danser sur la Loire. Et ici, il a tombé de l'eau (il a plu hier). Je suis arrivé il y a un mois et demi. Et il faut que je mange, pour pouvoir arriver à la fin. Ma femme est venue hier. (Une pause.) C'est comme à Bruxelles. La jolie École Forestière. Quand le roi de Bruxelles arrive à l'École Forestière de Bruxelles, y a pas plus joli.

D. — 9 × 6?

R. — 2 francs et quelque chose.

D. — 9 × 2?

R. — 18, je crois.

D. — 9 × 3?

R, — 18, 9 et 9, ben oui.

D. — 9 × 3?

R. — 18 et 9, ça fait 30 et quelques.

D. — 9 × 4?

R. — Ben oui, une quarantaine, quoi! que voulez-vous!

D. — 9 × 9?

R. — Ah! ça va loin, ça, 9 fois 9! ça va de 40 à 50!

D. — 9 × 7?

R. — Ça va aussi à une quarantaine, par là.

D. — 8 × 6?

R. — 8 × 6, voyons, 6 et 6 font 12; 24, 24, oh, ça va loin, ça, 8 fois 6; ça va à une cinquantaine; je ne sais pas.

D. — Combien?

R. — Cinquante.

D. — Qu'est-ce que je vous ai demandé?

R. — Cinquante.

D. — Qu'est-ce que je vous ai demandé? 8 fois...?

R. — 8 fois 8.

D. — Si l'on partage 30 francs en trois parts égales, de combien est chaque part?

R. — Oh! c'est une dizaine de francs; 10 et 10, 20. Ça fait une trentaine de francs.

D. — Sur une somme de 30 francs, on donne 10 francs à Pierre, 15 francs à Paul : combien reste-t-il?

R. — Il en reste 30 et quelques. Il n'en reste pas. Monsieur, donnez-moi à manger, s'il vous plaît, j'en ai besoin. »

VIe DEGRÉ.

Désintégration totale des modes d'attention ci-dessus, et, en outre, désintégration presque totale de la cohérence dans l'idéation; absence totale de toute activité de longue haleine et insuffisance extrême de toute activité momentanée, telle est la formule du sixième degré. Le type de ce degré est l'excité maniaque pendant sa crise. La désintégration est passagère chez ces malades, alors qu'elle est définitive chez les déments.

Insuffisance extrême de la fixation provoquée : malgré une lutte acharnée, on ne parvient à faire comprendre que fugitivement et accidentellement, en usant du « saisissement », des idées brèves et simples. Le contact avec l'esprit du sujet, quand d'aventure on est parvenu à l'établir, est presque aussitôt rompu qu'obtenu.

Insuffisance extrême de la fixation proprio motu : même un intérêt actuel et matériel évident ne réussit pas toujours à imposer au sujet une direction momentanée d'action : le péril de la sécurité personnelle, de la pudeur, de la propriété immédiate ne provoque une réaction adéquate qu'accidentellement et fugitivement, et à la condition de se signaler par l'intensité de son impression.

Par une intervention subite et forte, moins en répétant et en insistant qu'en changeant tout à coup de tactique, d'objet, de ton, de geste, on fixe sans trop de difficulté l'attention instable et vagabonde des maniaques, mais très passagèrement.

Esther est une jeune femme tombée, à la fin du mois d'avril 1910, dans un état caractérisé d'excitation maniaque, avec une fièvre légère. Son bavardage intarissable laissait apparaître quelques idées de persécution et de richesse. Depuis lors, l'agitation, la « fuite des idées », l'impulsivité n'ont fait que s'accroître. Le 20 mai, après midi, elle est dans un bain depuis une heure. A travers la porte, on entend sa voix infatigable. L'ouverture de la porte n'arrête pas ce torrent de mots peu articulés et pressés, et il est difficile d'entendre si quelques syllabes témoignent qu'elle a remarqué l'arrivée d'un étranger. De la baignoire, sur laquelle est

tendue une forte toile, la tête seule émerge, par une petite ouverture. Le cou est entouré d'une serviette. Une infirmière surveille de près la malade, qui s'agite, donne des coups de genoux et de pieds dans la toile.

D. — « Madame!

R. — (Pas de réponse : continuation des paroles inarticulées.)

D. — (Plus fort) Madame!

R. — (Elle se tait.)

D. — (Très fort) Madame!

R. — (Elle continue à se taire, et tourne sa figure vers le mur, la cachant autant que possible dans la serviette.)

D. — (Très fort) Madame B.!

R. — (Syllabes insaisissables parmi lesquelles je crois entendre) : Elle est morte. (Elle s'agite très fort dans son bain et dit :) Trois fois j'ai demandé à sortir du bain, ça fait quatre fois. (Elle me mouille, le voit, rit.)

D. — Regardez-moi. (Je lui touche la tête.)

R. — (Elle me regarde.)

D. — Vous me connaissez?

R. — Je ne vous ai jamais tant vu. (C'est en effet la première fois qu'elle me voit. Elle continue à parler indistinctement.)

D. — Qu'est-ce que cela? (Une pièce de 5 centimes, placée en plein soleil, à bonne distance de ses yeux.)

R. — Deux sous. (Elle continue à parler indistinctement.)

D. — Qu'est-ce que cela? (Une pièce de 10 centimes.)

R. — Dix centimes. (Elle reprend sa parole indistincte.)

D. — Cela? (Une pièce de 5 centimes.)

R. — Cinq centimes. Les infirmiers.... (Elle continue à parler indistinctement.)

D. — Combien cela fait-il? (Je montre à la fois une pièce de 5 centimes et une de 10).

R. — 15 centimes. C'est à Villeneuve que ça passe, Villaviciosa, j'ai compris. Henri IV. Sur le dos. Patati, patata.... (Elle s'agite.)

D. — Ça? (Pièce de 10 centimes).

R. — Dix centimes! on ne m'achète pas! Qu'est-ce qu'il y a, dans les Vosges, un chichi! Te Deum. Qu'est-ce qui passe au speculum? Hein! j'ai fait la vache, pour la sauver, ma mère! Allez-y donc.... (Suivent des paroles inarticulées et rapides.)

D. — (Très fort.) Deux fois deux?

R. — Deux fois deux? non, pas fort, l'échantillon! (Suivent des mots incompréhensibles, elle parle un patois.) Je ne sais pas!...

D. — 5 fois 6?

R. — 5 fois 6, 30, hein, pas besoin de savon... ce qu'il y a chez nous... pas besoin de voler... savez pas ça....

D. — 7 fois 8?

R. — 42. C'est la médecine, celle-là, qui vous répond, médicastre, ça va très bien. Calomel! calomel! (Le flux de paroles continue.)

D. — (Toujours très fort.) Quel est le chef-lieu de la Creuse?

R. — (Elle arrête brusquement sa fuite d'idées.) Qu'est-ce qu'il y a?

D. — Quel est le chef-lieu du département de la Creuse?

R. — ... Un grand médecin. Je l'ai oublié. Je vous dis que je l'ai oublié depuis. Châteauroux! Châteauroux. Vous parlez espagnol? (Elle parle en espagnol.) Esperanto? (Elle parle en esperanto. Elle continue en patois d'Auvergne.)

D. — Le chef-lieu de la Dordogne?

R. — Tu l'as dit.

D. — La Dordogne, chef-lieu Périgueux. Dites les sous-préfectures!

R. — (Elle rit et se calme.) J'ai oublié. (Elle rit.) Capitale, Atcha! (Flux de paroles.)

D. — 3 fois 7?

R. — Ça fera 21. (Le flux des paroles continue. Les réponses adéquates s'y insèrent sans le rompre.)

D. — Quelle heure est-il?

R. — Quanta hora... Quelle heure as-tu? Belon, Belon. 24 heures. Le temps passé.... A giorno....

D. — (Sachant qu'elle est couturière, je lui demande): Qu'est-ce que c'est qu'une couture rabattue?

R. — Coutura, la couturière. (Le flux de paroles continue.)

D. — (Très fort.) Une couture rabattue! qu'est-ce qu'une couture rabattue?

R. — Tenez, en voici une, là. (Le flux de paroles continue. Elle a désigné, du regard et par un mouvement de la tête, sur la serviette tordue sous son menton, une couture : l'infirmière confirme que c'est une couture rabattue.)

D. — Combien coûte un quart de beurre?

R. — Un quart de beurre, quand il y a du sublimé dedans?

D. — Non, un quart de bon beurre.

R. — Ah! je n'en sais rien.

D. — Quand vous alliez au marché....

R. — Oh, j'allais chez Maggi. La savane, la savane. Et je te collerai. » (Elle s'agite très fort.)

On a dit quelquefois que le symptôme appelé « mobilité de l'attention » consiste chez les maniaques en un tel abaissement du seuil d'attention, ou en une telle rapidité de fixation et de détournement, que la moindre impression fixe immédiatement l'attention, mais est non moins immédiatement chassée par une autre, venant opérer une fixation aussi instantanée et aussi instable. « Il est bien évident, dit Kraepelin[1], présentant une maniaque que cette femme ne possède pas la faculté de résister aux influences du moment et de faire converger les pensées de son cerveau vers un point déterminé. C'est ce qu'on désigne sous le terme de « mobilité de l'attention »; on entend par là dans l'ordre intellectuel que la plus minime impression extérieure concentre immédiatement sur elle toute l'attention du sujet, pour s'éclipser bien vite devant une nouvelle impression tout aussi fortuite. » Le mot « immédiatement » risque d'être entendu comme supposant une rapidité plus grande de la fixation instable. Cette augmentation hypothétique de vitesse, d'autres auteurs n'hésitent pas à l'affirmer. Après avoir défini l'état intellectuel maniaque, conformément au schéma de M. Grasset, par l'inhibition des fonctions psychiques supérieures, avec exaltation des fonctions automatiques; après avoir remarqué que la fécondité apparente cache ici une réelle pauvreté, MM. Deny et Camus[2] ajoutent : « Toujours il s'agit d'associations *automatiques*, *réflexes*; il ne faut donc pas s'étonner qu'elles soient plus rapides que des associations logiques, et loin de prouver, comme on le répète encore volontiers, la suractivité intellectuelle des malades, cette rapidité est au contraire l'indice d'un affaiblissement marqué des facultés. »

Pour savoir s'il s'agit là d'une accélération véritable des

1. Kraepelin, *Introduction à la Psychiâtrie clinique*, p. 81.

2. Deny, G. et Camus, P., *La psychose maniaque dépressive*, 1907. J.-B. Baillière et fils, pp. 26-27. Les italiques sont dans l'original.

réactions psychiques chez les maniaques, vainement on essaie de prendre sur eux des réactions avec l'apparat de M. d'Arsonval. Ils gardent la presselle serrée avec force et ne cessent pas le contact, ils la laissent tomber, ils la jettent en l'air, ils risquent de briser les appareils. Or, j'ai réussi, dès le premier essai, à prendre une série de 20 mesures, isolées, séparées l'une de l'autre par plusieurs secondes, sur Esther en crise, à l'aide du procédé ci-dessus exposé des « temps de détermination ». Je n'espérais guère faire comprendre à cette agitée, qui déclamait et gesticulait dans son lit, quelle opération j'allais lui demander de faire et de renouveler plusieurs fois. Or, sans cesser de parler avec véhémence, de rejeter ses cheveux défaits, qui l'instant d'après lui retombaient sur le visage, d'interpeller les assistants et moi-même tantôt avec ironie, tantôt avec colère, elle a pourtant compris, et j'ai eu, sans trop de peine, 20 réactions fort instructives. Et voici le résultat : l'attention instable du maniaque est en même temps, et en dépit de l'apparence, une attention ralentie. La moyenne a été 2",76, avec un écart de 4" entre le maximum 5 et le minimum 1 [1].

CONCLUSION

Cette esquisse de huit degrés d'insuffisance de l'attention, obtenue par la récension et le classement naturel des malades, provoque une remarque.

Les diverses formes de l'attention : momentanée et prolongée, *proprio motu* et provoquée, ne sont pas également atteintes chez un même sujet. L'une d'elles peut être très insuffisante tandis que telle autre est ou paraît presque normale.

Demandons par exemple à Antoine, dément précoce, forme simple, et qui a une insuffisance de l'attention du III[e] degré, de dire des noms d'étoffes : il était tailleur de son métier. Son attention momentanée provoquée présente quelque raideur. Il répond : « J'en connais beaucoup », puis il se tait. Insistons : il est docile, il n'a pas de négativisme ; pressons-le de citer des exemples. Il cherche, pesamment, et trouve lentement. Quand il reste trop longtemps

1. J'ai recueilli depuis plusieurs observations analogues.

silencieux, relançons-le par un « quoi encore? » Voici ses réponses et les temps :

Temps	
0.....	Ogine : question comprise, acceptée.
0',45''.	« L'albion.... Corscrew.... »
1'....	« Homespun.... »
	« Sedan, Pickling, épinglé. Diagonale. Sergé.
2'....	« Drap mousseline. Beaver ».
3'....	« Elbeuf, les draps d'Elbeuf. Astrakan. »
	« Nid d'abeilles. Marengo : c'est une couleur et une étoffe en même temps.
4'....	Chevronné. »
5'....	« Il y en a bien encore, mais.... » (Il ne trouve plus rien.)

On le voit, l'attention momentanée provoquée est, chez Antoine, relativement peu troublée. La qualification insuffisance *notable* est certainement assez énergique.

Or il faut reconnaître à Antoine une insuffisance bien plus marquée, disons *grave* de l'attention momentanée *proprio motu.* En effet, laissé à lui-même, il demeure toute la journée silencieux, immobile, ne remarquant rien, ne s'intéressant à rien, pas même passagèrement; il faut aller le chercher dans son coin, secouer son inertie habituelle et constante, pour éveiller son attention.

Enfin, le même Antoine, considéré au point de vue de l'attention prolongée, mérite l'étiquette encore plus sévère d'insuffisance *extrême.* Incapable du moindre rudiment de travail continu utile, il ne s'adonne même pas, comme font d'autres insuffisants du même rang, à un amusement familier.

Les sujets étant une fois répartis, par comparaison mutuelle, entre nos sept degrés, précisons pour chacun d'eux, comme nous venons de le faire pour Antoine, l'état relatif des quatre formes d'attention que nous avons coutume de distinguer. Une relation régulière générale ne tarde pas à se dégager, une loi de l'ordre de déchéance des formes de l'attention.

Lois de désintégration de l'attention.

Première loi : ordre de déchéance des formes psychologiques générales de l'attention. — *Chez un déficient de l'attention, quel que soit son degré de déficience, les diverses formes de l'attention ne sont pas insuffisantes également; elles le sont dans l'ordre suivant, en allant de la moins à la plus insuffisante :*

Attention momentanée provoquée;
Attention momentanée proprio motu;
Attention prolongée proprio motu;
Attention prolongée provoquée.

Se soumettre à un travail nouveau de longue haleine est l'activité la plus difficile; accomplir un travail routinier est plus facile; prêter, sans aide, une attention passagère à quelque chose d'insolite est plus facile encore; enfin, l'acte le plus facile de tous, c'est de prêter passagèrement attention à quelque chose, alors qu'on y est sollicité, aidé, encouragé par quelqu'un.

On voit ici un inconvénient de la « Psychologie expérimentale ». Elle s'adresse à l'attention provoquée. Or l'attention provoquée prolongée est la première à disparaître : trop souvent, chez les déficients, l'expérimentateur n'en peut constater que l'absence. D'autre part, l'attention provoquée momentanée est au contraire celle qui garde bonne apparence le plus longtemps : ici encore, l'expérimentation reste à la porte des phénomènes intéressants, où, seule, l'observation peut entrer.

Indépendamment des quatre formes ou modalités de l'attention (momentanée, prolongée; *proprio motu*, provoquée), il y a lieu, ainsi qu'il a été fait plus haut, de considérer, en chaque acte d'attention, et à quelque modalité qu'il appartienne, un certain nombre d'opérations et de qualités, que nous avons réduites à six principales : démarrage, exactitude, capacité, productivité, constance, inhibition. Une échelle psychologique des degrés d'insuffisance de ces opérations, une nomenclature fixe et définie, voilà l'indispensable complément d'une échelle clinique des degrés de déficience des sujets. Les tableaux A et B, qui renvoient l'un à l'autre, sont un essai de mise au point en ce sens.

Il serait préférable assurément de pouvoir préciser les termes plus que par leur confrontation et que par leur ordre naturel de valeur. Il faudrait pouvoir ajouter à chaque rubrique, dans chacune des cases du tableau A, un chiffre moyen typique, puisé dans l'observation expérimentale des malades. Mais nos chiffres ne représenteraient, pour le moment, qu'un nombre d'observations encore trop petit, et nous attendrons, pour avancer quelque approximation numérique, d'avoir pu étendre et multiplier les recherches. Les termes en question, considérés dans leur usage

TABLEAU A

(Les chiffres entre parenthèses renvoient au tableau B.)

DEGRÉS D'INSUFFISANCE DES OPÉRATIONS D'ATTENTION

OPÉRATIONS	INSUFFISANCE							
	LEGÈRE (1)	NOTABLE (2)	TRÈS NOTABLE (3)	GRAVE (4)	TRÈS GRAVE (5)	EXTRÊME (6)	ABSENCE PRESQUE TOTALE (7)	ABSENCE TOTALE (8)
DÉMARRAGE, MISE EN TRAIN.	Rareté et lenteur légères.	Rareté et lenteur notables.	Rareté et lenteur très notables.	Rareté et lenteur graves.	Rareté et lenteur très graves.	Rareté et lenteur extrêmes.		
EXACTITUDE.	Erreurs légères.	Erreurs notables.	Erreurs très notables.	Erreurs graves.	Erreurs très graves.	Erreurs extrêmes.		
CAPACITÉ.	Niveau, initiative médiocres.	Niveau, initiative notablement insuffisants.	Niveau, initiative très notablement insuffisants.	Niveau, initiative gravement insuffisants.	Niveau, initiative très gravement insuffisants.	Niveau, initiative infimes.		
PRODUCTIVITÉ.	Légèrement insuffisante.	Notablement insuffisante.	Très notablement insuffisante.	Gravement insuffisante.	Très gravement insuffisante.	Nulle.		
CONSTANCE.	Légère fatigabilité.	Fatigabilité notable.	Fatigabilité très notable.	Fatigabilité grave.	Fatigabilité très grave.	Instabilité.		
INHIBITION.	Obsession professionnelle, au repos.	Viscosité mentale notable.	Viscosité mentale très notable.	Viscosité mentale grave.	Incohérence.	Fuite d'idées.		

pratique, n'ont point, du reste, le vague et l'arbitraire qu'ils paraissent avoir *in libro*. La comparaison des malades entre eux,

TABLEAU B

(Les chiffres entre parenthèses renvoient au tableau A.)

DEGRÉS DE DÉFICIENCE DE L'ATTENTION CHEZ LES SUJETS

DEGRÉS D'INSUFFISANCE DES SUJETS	FORMULE SYMPTOMATOLOGIQUE ATTENTION — MOMENTANÉ — Provoquée.	MOMENTANÉ — Spontanée.	DE LONGUE HALEINE — Spontanée.	DE LONGUE HALEINE — Provoquée.
(0) Sujet normal.	(0) Normale.	(0) Normale.	(0) Normale.	(0) Normale.
I	(0) Normale.	(1) Insuffisance légère.	(1) Insuffisance légère. « Routine ; obsession professionnelle. »	(1) Insuffisance légere.
II	(1) Insuffisance légère.	(2) Insuffisance notable.	(3) Insuffisance très notable. « Vertige du travail infime. »	(4) Insuffisance grave.
III	(2) Insuffisance notable. « Raideur de l'attention. »	(3) Insuffisance très notable.	(4) Insuffisance grave. « Vertige de l'amusement infime. »	(5) Insuffisance très grave.
IV	(3) Insuffisance très notable.	(4) Insuffisance grave.	(5) Insuffisance très grave.	(6) Insuffisance extrême
V	(5) Insuffisance très grave. « Viscosité mentale. »	(6) Insuffisance extrême.	(7) ou (8) Absence presque totale ou totale.	(8) Absence totale.
VI	(6) Insuffisance extrême. « Fuite d'idées. »	(6) Insuffisance extrême. « Fuite d'idées. »	(8) Absence totale.	(8) Absence totale.
VII	(7) Absence presque totale.	(7) Absence presque totale.	(8) Absence totale.	(8) Absence totale.
VIII	(8) Absence totale	(8) Absence totale.	(8) Absence totale.	(8) Absence totale.

mieux encore celle d'un même malade à lui-même au cours des progrès de sa déchéance intellectuelle, a vite fait de prêter à ces qualifications la force de nuances assez tranchées, assez sûrement perceptibles.

Deuxième loi : ordre de déchéance des formes cliniques de l'attention. — *L'affaiblissement intellectuel progressif atteint les opérations de l'attention dans un certain ordre constant. Cet ordre est le suivant, en allant des premières atteintes à celles qui subsistent les dernières :*

Travail professionnel, socialement utile;

Adaptation intellectuelle momentanée dans la conversation;

Idéation individuelle même hors de la conversation;

Excitabilité psychique élémentaire, en l'absence de toute idéation.

Le diagnostic de l'insuffisance d'attention est triple :

1° *Est-ce à une insuffisance de l'attention que l'on a affaire?*

2° *Quelle en est la cause?*

3° *Quel en est le degré?*

1° Nous passerons rapidement sur le diagnostic du syndrome : est-ce bien à une insuffisance de l'attention que l'on a affaire? Certains phénomènes mentaux pourraient donner le change. L'entrain, l'exubérance, l'euphorie, et au contraire la préoccupation, l'affaissement, l'obsession peuvent en imposer, et simuler un affaiblissement de l'attention, du Ier, du IIe, du IIIe, et même du IVe degrés. Le parti-pris, la volonté de ne pas répondre et de ne pas réagir, la simulation, la réticence, l'automatisme récalcitrant ou « négativisme », l' « inhibition mentale », une idée délirante aboutissant à l'immobilité et au mutisme, peuvent être pris à tort pour un affaiblissement de l'attention allant au Ve, au VIe, même au VIIe et au VIIIe degrés. C'est l'examen général, médical et psychologique, du sujet, qui permet d'éviter ces causes d'erreur, et de poser le diagnostic d'insuffisance de l'attention. L'interrogation de la famille et de l'entourage, la connaissance des antécédents psychiques et psychopathiques, tout un ensemble de troubles encadrant ceux de l'attention, le début, l'évolution d'une maladie déterminée, voilà les repères.

2° Le diagnostic de la cause est de nature essentiellement médicale, nous n'avons donc pas à nous y arrêter ici. D'une manière

toute sommaire, les maladies où se rencontre le syndrome *insuffisance de l'attention* peuvent se répartir en trois groupes :

1° PASSAGÈRES.	*Intoxications passagères*, ex	Ivresse.
	Maladies organiques, ex............	Végétations adénoïdes.
2° CURABLES, ou du moins permettant le retour à un état quasi normal.	*Psychopathies peu profondes, souvent oscillantes*...................	Psychasthénie. Hystérie.
	Accès intenses avec insuffisance profonde de l'attention..............	Manie. Mélancolie. Psychose périodique.
3° PROFONDES, INCURABLES	*natives*	Idiotie.
	acquises	Démence.

3° Le diagnostic du degré se fera en portant l'investigation sur les signes différentiels des divers degrés, sans la laisser s'égarer sur n'importe quel symptôme. Ces signes différentiels et les degrés qu'ils discriminent sont les suivants.

		DEGRÉS D'INSUFFISANCE DE L'ATTENTION
Le sujet accomplit-il un travail professionnel?	oui.	O, I, II.
	non.	III, IV, V, VI, VII, VIII.
Dans le travail professionnel, a-t-il initiative, invention, vues d'ensemble?.	oui.	O.
	non.	I, II.
Dépourvu d'initiative, d'invention, de vues d'ensemble, est-il encore capable d'un travail vraiment utile et non infime?....................	oui.	I.
	non.	II.
Incapable de travail continu utile, même infime, s'adonne-t-il à quelque occupation inutile habituelle, souvent tyrannique?.......	oui.	III, VI.
	non.	III, IV, V, VI, VII, VIII.
Incapable de travail continu utile quelconque, inattentif tant qu'il n'est pas interpellé, est-il capable de suivre à quelque degré une conversation?........................	oui.	III, IV.
	non.	V, VI, VII, VIII.
Dans la conversation et l'interrogatoire, son attention est-elle défectueuse............................	légèrement.	III.
	extrêmement.	IV.

		DEGRÉS D'INSUFFISANCE DE L'ATTENTION
Incapable d'application continue, utile ou oiseuse, incapable même d'adaptation momentanée, est-il capable d'idéation individuelle ayant quelque suite?..............	oui.	V, VI.
	non.	VII, VIII.
Ce résidu d'idéation individuelle est-il incohérent......................	légèrement.	V.
	extrêmement.	VI.
Plongé dans la torpeur et l'inertie mentale, avec absence presque complète de vie psychique, a-t-il un reste d'excitabilité psychique par les impressions physiques très intenses?.	oui.	VII.
	non.	VIII.

En relisant les dernières *Années Psychologiques*, on remarque un passage où M. Binet et le Dr Simon paraissent avoir un moment songé, à propos des imbéciles, à un essai de ce genre :

« Le caractère auquel nous nous attacherons le plus est celui de la *mobilisation* de l'attention. Nous nous demanderons : l'attention de ce sujet peut-elle être excitée, réveillée, attirée sur un point particulier? Cette attention une fois attirée, peut-elle continuer à se fixer pendant un certain temps? Si une cause de distraction se produit, et qu'elle y obéisse, peut-elle après avoir quitté le premier objet y revenir spontanément? Peut-elle même résister à la cause de distraction, et rester fixée sur le même objet, malgré toutes les influences qui l'en détournent? Ce sont là les quatre degrés que nous étudierons, et qui correspondront à une organisation de plus en plus haute de l'attention[1]. »

Mais ce n'est là qu'une indication fugace, tracée en passant. Vainement on cherche, par la suite, une exacte classification des malades par l'application de cette échelle à quatre degrés. Or, pour qu'une distinction de degrés existe, ne faut-il pas qu'elle permette, à peu près, avec, sans doute, les aléas et les difficultés de la clinique, d'étiqueter les malades, et de poser sur chaque cas le

1. A. Binet et Dr Th. Simon, L'intelligence des imbéciles, *Année psycholog.*, 1909, XV, p. 19.

diagnostic du degré? Telle est, par exemple, la distinction de six degrés de brûlure, formulée par Dupuytren[1] : 1° la brûlure ne dépasse pas l'épiderme; 2° elle entame superficiellement le derme; 3° elle entame profondément le derme; 4° elle atteint, au-delà du derme, le tissu cellulaire sous-cutané; 5° elle atteint l'aponévrose et le muscle; 6° elle intéresse l'os. Tels sont encore les cinq degrés de la tarsalgie des adolescents (*pied plat*), définis par Trélat : 1° douleur, cessant par le repos; 2° douleur et attitude vicieuse, cessant par le repos; 3° le repos efface la douleur, mais laisse persister l'attitude vicieuse, que le traitement (électricité, massage) corrige; 4° l'attitude vicieuse est difficilement modifiable par le traitement, car il y a déformation, rétractions tendineuses; 5° la déformation est plus profonde, et l'opération sanglante seule peut corriger les subluxations des articulations du pied, incurvations, lésions cartilagineuses et osseuses.

Jamais nous ne pouvons, en psychopathologie, prétendre avoir atteint cette précision chirurgicale : mais nous y devons tendre. Or que voyons-nous dans les services de chirurgie et de médecine générale? C'est avant tout au lit du malade et à l'amphithéâtre que se fait la science, par les méthodes classiques, éternelles, lentement accrues et améliorées, de l'observation clinique expérimentale. Le laboratoire médical n'est qu'une annexe de la salle d'hôpital et de la salle d'autopsie. C'est à ce prix seulement, c'est à la condition de rester, en principe, un auxiliaire subordonné, n'ayant pas plus que voix consultative, qu'il s'élève passagèrement à la dignité d'éclaireur et de guide. A l'Asile, l'observation psychologique se promène dans les préaux, les cours, les ateliers. Et si elle s'assied au laboratoire de psychologie pathologique, c'est pour mieux écouter et surprendre la vie spontanée des sujets. Un plan ou programme d'investigation sert à éviter trop d'omissions, de tâtonnements, de temps perdu, et cherche à rendre possible une comparaison éclairée des malades. Mais les idées générales qui l'ordonnent, la définition des symptômes à scruter, le choix des objets de conversation à avancer et des épreuves expérimentales à consulter, tout cela, c'est l'observation qui l'inspire et qui le régit. Rendons

1. Dupuytren, *Leçons orales de clinique chirurgicale*, Germer Baillière, 1839, IV, 509.

hommage à l'effort scientifique de l'expérimentalisme psychologique en France. De toutes les leçons qu'il s'est appliqué à donner, pas une ne valait celle d'adaptation qu'en ce moment il donne. Nous avons en son temps[1] signalé le mouvement par lequel il commençait, obéissant à la force des choses, mais aussi à une discipline de sincérité, à infléchir son idéal et sa méthode. Depuis lors, il n'a cessé de faire à l'observation une place de plus en plus légitime. Il ne lui reste que peu à faire pour y subordonner enfin l'expérimentation. Une psychologie nouvelle s'établit, aujourd'hui en France ou plutôt une psychologie ancienne et nouvelle à la fois, car c'est celle de la grande école médico-psychologique française, celle des Leuret, des Esquirol, des J.-P. Falret, des Calmeil, des Morel, des Moreau, pour ne citer que les disparus. Toujours la science médico-psychologique s'est considérée comme fondée sur l'observation et assistée par l'expérimentation. Les écoles psychiâtrique, psycho-neurologique, l'école médico-philosophique groupée autour de M. Ribot, en sont les ramifications bien vivantes. A ses côtés s'est élevée, pendant quelque temps, la psychologie « expérimentale » en un sens étroit du mot. Mais voici que cet expérimentalisme, quelque peu outrancier au début, achève de s'assagir. Il s'est vu contraint bientôt de recourir à l'observation, et en particulier à l'observation clinique. Il est en train d'entrer dans la tradition psycho-médicale. La *psychologie expérimentale*, élargissant le sens strict de ce terme, tend, elle aussi, à devenir une *psychologie d'observation expérimentale.*

G. Revault d'Allonnes.

1. *J. de Psycholog. norm. et patholog.*, II, 1905, p. 518.

REVUE GÉNÉRALE

PHILOSOPHIE DES SCIENCES[1]

Rivista di Scienza (*Scientia*), 2 vol. in-8, 466-256 et 490-226 pages, Paris, Alcan, 1910. — Karl Krienelke, *J. H. Lamberts Philosophie der Mathematik.* 1 vol. in-8, 109 p., Berlin, Mayer et Müller, 1909. — H. Bergmann, *Das philosophische Werk Bernard Bolzanos*, 1 vol. in-8, xvi, 230 p., Halle, M. Niemeyer, 1909. — G. Mannoury, *Methodologisches und Philosophisches zur Elementar-Mathematik*, 1 vol. in-8, 278 p. Haarlem, P. Visser, 1909. — Ostwald, *L'Énergie*, 1 vol. in-8, x-236 p., Paris, F. Alcan, 1910. — Maurain, *Les États physiques de la matière*, 1 vol. in-12, 328 p., Paris, F. Alcan, 1910. — Wundt, *Die Prinzipien der mechanischen Naturlehre*, 1 vol. in-8, xii-218 p., Stuttgart, Enke, 1910. — H. Piéron, *L'évolution de la mémoire*, 1 vol. in-12, 355 p., Paris, Flammarion, 1910. — De Cyon, *Dieu et Science*, 1 vol. in-8, xvi-445 p., 3 pl., Paris, F. Alcan, 1910.

Il est banal de constater aujourd'hui l'intime union qui tend à se réaliser, en France surtout et dans les pays latins, entre les sciences et la philosophie. On y a repris la tradition de l'antiquité classique, de la Renaissance et du Cartésianisme. Qu'on parle des sciences et de leur critique pour s'élever à une métaphysique qui veut toujours s'inspirer de faits et d'expériences, ou qu'on cherche à étendre la méthode scientifique à tout objet de connaissance, en organisant les résultats, les inductions de la science et la critique si pénétrante qu'elle fait d'elle-même, pour reprendre, mais singulièrement élargie, assouplie et plus réaliste l'idée d'Auguste Comte, ou qu'enfin on combine les deux méthodes, savants et philosophes unissent étroitement leurs forces et même leur travail.

Le résultat de ce mouvement semble double.

D'abord il contribue à donner à la philosophie française contemporaine sa note originale. Plus particulièrement il renouvelle la théorie de la connaissance, si l'on se borne à entendre par ce mot non point toute la science de la connaissance (qui nécessite alors de longues

1. Il n'est parlé ici que de livres envoyés à la *Revue* (à peu près d'octobre 1909 à octobre 1910) et dont le compte-rendu n'y figure pas sous une rubrique spéciale.

2. J'entends par là ceux dont l'effort a été fourni par les études philosophiques et non par les recherches purement scientifiques.

recherches sociologiques, mais la critique de notre actuelle connaissance. Ensuite il est en train de créer vraiment l'histoire des sciences. Car, on le voit de suite, une philosophie ainsi orientée ne peut aller sans des recherches parallèles sur les principes, les idées et l'esprit scientifiques.

L'histoire des sciences qui n'était jusqu'ici cultivée que de loin en loin, et comme une recherche de pure érudition à l'usage des curieux, — simple travail d'approche — va peut-être maintenant marcher de pair avec l'histoire politique et sociale; ce sera l'histoire de tout un côté de la civilisation, qui a eu à certaines périodes et a aujourd'hui une importance considérable, qui peut avoir demain l'importance capitale.

Que sortira-t-il de ce mouvement complexe? Il est trop récent pour qu'on puisse le dire. Nous voudrions ici simplement indiquer périodiquement quelques-unes des principales contributions qui y sont apportées. Leur nombre suffit déjà à indiquer, quelle que soit son issue, son importance.

I

Tout d'abord, voici un périodique qui s'y consacre exclusivement, et un périodique international, dont quelques savants italiens, G. Bruni, A. Dionisi, F. Enriques, A. Giardiano, E. Rignano, ont eu la très heureuse initiative : c'est la *Rivista di Scienza*, la *Scientia*, selon son second titre plus bref et plus commode, *Revue internationale de synthèse scientifique*, ainsi qu'elle se définit. La Revue a déjà rendu compte de ses deux premières années, en indiquant les idées directrices intéressantes qui président à sa direction. Qu'il nous suffise de dire ici qu'elle a fait sien en quelque sorte le programme philosophique que nous venons de résumer. C'est l'organe de la philosophie des sciences. La Revue publiera à part, pour ne pas surcharger cet article, l'analyse de la plupart des travaux de *Scientia* pendant l'année 1910.

II

La philosophie des mathématiques a été d'abord la section la plus et la mieux cultivée de la philosophie des sciences. La raison en est que les plus grands mathématiciens à la fin du XIXe siècle se sont accoutumés à faire la critique de leur science, à en précis er les fon dements, à en analyser la ou les méthodes. Tout le monde connaît les travaux de Russell, de H. Poincaré, de Husserl, du regretté Vailati, de Whitehead, de Peano, de Schröder, d'Enriques, etc., auxquels sont venus collaborer plus proprement en philosophes, Milhaud, Couturat et d'autres.

Nous avons à signaler trois ouvrages de langue allemande dont deux sont purement historiques. Mais ils font précisément l'histoire de deux philosophies des mathématiques. La première de ces philosophies est l'œuvre d'un mathématicien célèbre, que Laplace cite souvent et dont les idées philosophiques sont à peu près inconnues en France : Lambert. Cet Alsacien (il était de Mulhouse), membre de l'Académie de Berlin où Frédéric II l'appela, savant presque universel, ami de Kant, a écrit deux ouvrages philosophiques, tous deux en allemand : une *Nouvelle Logique* (1763) et une *Architectonique* (1771). C'est à la fin du XVIIIe siècle l'œuvre intéressante d'un savant réfléchissant sur la science en général et sur sa science de prédilection : la mathématique en particulier. En dehors du célèbre théorème d'astronomie qui a gardé son nom, il est connu pour avoir démontré l'impossibilité de la quadrature de la circonférence; et cette préoccupation le place bien à côté des mathématiciens critiques modernes qui ont fait surtout porter leurs investigations sur les idées de limite et d'infini. Il agita également le problème d'une algèbre de la logique et celui des fondements de la mathématique. Ses solutions font souvent entrevoir aussi bien que ses préoccupations, un esprit assez voisin de celui des savants de notre époque. Le petit ouvrage que lui consacre Krienelke est clair, et nous ne pouvons que souhaiter qu'il ramène l'attention sur un penseur dont la place ne correspond pas aujourd'hui au mérite —sans doute à cause de son esprit trop peu systématique.

*
* *

Le second ouvrage historique est celui du Dr Bergmann sur la *Philosophie de Bolzano*. Il contient en dehors de l'examen général de cette philosophie, de sa logique, de sa psychologie, de son éthique politico-sociale et de sa métaphysique, une partie très étendue consacrée aux essais de Bolzano sur le fondement philosophique des mathématiques; et c'est la logique (au fond les problèmes soulevés par les sciences), qui dans l'œuvre philosophique de Bolzano est analysée avec le plus de complaisance.

Là encore cet ouvrage d'exposé critique comble une lacune dans l'histoire de la philosophie des mathématiques, et ramène l'attention sur un homme qui, à ce point de vue, mérite beaucoup plus d'attention qu'on ne lui en accorde d'ordinaire.

Certes on vient de rééditer avec raison ses *Paradoxien des Unendlichen* (*Paradoxes de l'infini*), mais sa *Wissenschaftslehre* (*Théorie de la Science*), son autobiographie, sont fort peu connus, et contiennent quantité de renseignements intéressants. Enfin nombre d'écrits de l'auteur sur ces questions sont encore inédits. Il faut savoir gré au Dr Bergmann de nous avoir donné de tout cela un lucide aperçu. Bolzano s'y montre, à propos des questions qui nous intéressent, un

précurseur intéressant de Dedekind, de Cantor, de J. Tannery et de Couturat. C'est manifestement sous l'influence de Leibniz qu'il connaît bien, que s'oriente sa pensée. Il y joint en même temps, comme il est naturel, le vif désir de réagir contre l'influence kantienne qui était alors oppressive en ces matières. Sa critique de la distinction des jugements analytiques et synthétiques est fort intéressante et annonce celle qu'a faite si magistralement Russell. D'une façon générale, les philosophies contemporaines, soit du côté intellectualiste, soit du côté pragmatiste surtout, rencontreront des analogies et des pressentiments dans les théories de Bolzano.

La critique du Dr B... est essentiellement faite du point de vue rationaliste et intellectualiste : il considère le principe d'identité et de contradiction et partant la loi logistique de contradiction comme le seul axiome véritable des mathématiques. Celles-ci sont donc un développement de la logique pure, Bolzano fait évidemment au contraire une part beaucoup plus grande à l'intuition et à l'expérience. On voit de suite par là l'intérêt de la philosophie des mathématiques de Bolzano par rapport aux problèmes qui occupent aujourd'hui le centre de cette philosophie, et l'intérêt du livre du Dr B....

Il serait à souhaiter, pour l'histoire comme pour la philosophie des sciences, qu'un grand nombre de monographies de ce genre soient écrites, soit sur les savants qui ont philosophé — et ils sont nombreux, — soit sur les philosophes qui, munis d'une érudition scientifique de bon aloi, se sont préoccupés particulièrement des questions scientifiques. Les deux ouvrages dont nous venons de parler sont donc, par le choix du sujet, les types de deux séries de travaux dont le besoin se fait de plus en plus vivement sentir.

* * *

Avec le livre de M. Mannoury sur *La méthode et la philosophie des mathématiques élémentaires*, nous entrons de plein pied dans la philosophie même de ces sciences. C'est une intéressante et originale contribution aux discussions qui y sont aujourd'hui à l'ordre du jour. L'auteur est influencé à la fois par les théories naguère encore traditionnelles des notions mathématiques (apriorisme Kantien ou Cartésien et ses dérivés) et certaines théories nouvelles plus souples, et surtout plus empiriques. Mais nulle part il ne cherche un compromis entre les deux tendances. Il leur emprunte seulement ce qu'il croit juste, le juxtapose, et fait à l'empirisme la part du lion. Il se réfère bien, avec de nombreuses réserves d'ailleurs, aux opinions de Bradley ou de Joachim, c'est-à-dire aux représentants les plus autorisés du rationalisme anglo-saxon, et de l'idéalisme absolu issu de Hegel, mais il admet d'autre part en la dépassant encore, et surtout en lui donnant une signification empirique, la théorie de Poincaré sur les axiomes de la géométrie, théorie qui en fait des définitions

déguisées, et le résultat d'un choix arbitraire de l'esprit orienté vers certaines nécessités pratiques. L'inspiration générale n'en reste pas moins franchement rationaliste.

L'arithmétique tout entière est fondée sur les notions d'unité et de multiplicité, qui en sont les points de départ absolus : les mathématiques les prennent telles qu'elles et ne les construisent pas. Elles les prennent dans l'expérience, mais l'expérience est ici fort modernisée et entendue d'une façon toute psychologique. On aurait tort d'en inférer que ces notions sont en elles-mêmes des notions simples. Elles sont seulement les notions au-delà desquelles l'analyse mathématique ne peut pas remonter et n'a pas à remonter. L'existence mathématique n'est que l'absence de contradiction. Autrement dit une notion mathématique, pour être posée, n'a besoin que d'être logiquement possible : c'est l'affirmation rationaliste traditionnelle, depuis Leibniz. On sait les objections récentes qu'elle a soulevées, notamment de la part de B. Russell, pour qui l'absence de contradiction ne pourrait jamais être prouvée de *toutes* les déductions qu'on peut tirer d'une prémisse donnée. Cette objection n'est nulle part examinée, et c'est là, semble-t-il, le point faible de cette première partie. Ce qu'il y a au contraire de fort original, c'est un effort intéressant, mais qui n'est pas aussi concluant que l'auteur semble le croire, pour fonder la théorie des séries sur les relations symétriques. Il réduit les relations asymétriques à celles-ci, en considérant que toutes les relations simples sont symétriques. L'ouvrage étudie ensuite d'une façon peut-être un peu subtile parfois, mais en tout cas bien informée, les notions de fini et d'infini, l'extension de la notion de nombre, les quantités irrationnelles et la mesure des grandeurs.

La seconde partie du livre a pour objet la géométrie élémentaire. Elle est précédée d'une étude sérieuse de la « logistique » qu'on s'étonne un peu de trouver en guise de propédeutique à la géométrie. Il nous paraît, malgré les raisons alléguées, que la logistique serait mieux considérée comme une propédeutique à toute la mathématique. L'auteur s'occupe surtout du problème relatif au rôle de l'expérience en géométrie — remis à la mode par « la science et l'hypothèse ». Notre géométrie dérive-t-elle de l'expérience ou lui est-elle seulement applicable (ce qui est la solution de Poincaré). Il conclut que, en tant que science mathématique, la géométrie est entièrement indépendante de l'expérience, et que les éléments expérimentaux qu'elle renferme pourtant sont simplement des acquisitions psychologiques antérieures à son traitement et à son développement comme science. Cette distinction et la position qu'elle implique, ne paraissent-elles pas bien subtiles? Car enfin le problème du rôle de l'expérience en géométrie est inséparable du problème de l'acquisition psychologique des notions géométriques, ou alors c'est une question oiseuse, presque puérile. Toute cette partie se ressent beaucoup plus que la première de l'influence de Poincaré, et s'éloigne beaucoup plus du rationalisme

(voir surtout les conclusions sur la géométrie non-Euclidienne, et celles relatives à la rigidité des corps) que la première. Et encore Poincaré est-il poussé dans un sens plus pragmatiste qu'il ne lui conviendrait à lui-même. Si bien que l'ouvrage de Mannoury est un peu déconcertant par ses oscillations entre le rationalisme, l'empirisme, voire le pragmatisme. Mais il n'en est peut-être que plus intéressant par la sincérité de la recherche, et les inquiétudes qu'il révèle et qu'il éveille relativement aux solutions qu'il apporte.

III. — Sciences physico-chimiques.

L'histoire contemporaine des sciences physico-chimiques est dominée depuis une vingtaine d'années par une question à la fois méthodologique et philosophique de très grande importance : c'est la question de l'énergétisme et du mécanisme qui engage en somme d'une part toute la théorie de la connaissance, d'autre part toutes nos idées sur l'univers matériel. Comme les grandes luttes intestines antérieures de la physique, la question des qualités occultes, la question du plein, la question de la force, elle montre la réaction continue et féconde des idées scientifiques et des idées philosophiques, ou, mieux encore, leur implication fondamentale.

Cette année, l'éditeur Alcan et le directeur de la « Nouvelle collection scientifique », Emile Borel, ont eu la très heureuse idée de nous donner la traduction du volume où Ostwald, le grand apôtre de l'énergétisme, celui qui le premier célébra la déroute de l'atomisme, a exposé la synthèse de ses conceptions. C'est un véritable document historique. Il est le bienvenu.

L'ouvrage contient dans les six premiers chapitres (pp. 1-119), une histoire des deux grandes lois de l'énergie : la loi de conservation et le principe de Carnot. Elle est sommaire, mais telle quelle, elle peut assez convenablement faire entrevoir au profane les grandes étapes de la pensée scientifique, depuis l'origine des spéculations physiques. La conception claire et distincte de l'énergie ne date que de 1842. Mais le pressentiment de ses principes se trouvent déjà chez les savants du XVIIe et du XVIIIe siècle, et chez les mathématiciens et les naturalistes grecs. La loi d'équilibre du levier d'Aristote et Archimède, premier pas sur le chemin de la découverte du principe des travaux virtuels, sur lequel Lagrange fonde toute la mécanique, nous est d'abord présenté comme le pressentiment du principe de la conservation de l'énergie, du principe qui régit les quantités d'énergie. Les spéculations sur l'impossibilité du mouvement perpétuel s'y doivent rattacher, et forment comme la seconde source d'où dérive ce principe. Une troisième source doit en être trouvée dans les recherches de Huyghens et de Leibniz relatives à la force vive : le principe de la conservation de la somme des travaux et des forces vives n'est qu'un nouveau pas

fait vers l'énoncé du principe de la conservation de l'énergie, en même temps qu'une généralisation nécessaire, une extension à des cas nouveaux, plus complexes, du principe de la conservation du travail.

Ainsi s'élaborent la statique « science de la forme d'énergie qu'on appelle le mouvement », et la dynamique, « science de l'énergie de mouvement »; au total l'une et l'autre ne constituent que la science d'une forme particulière de l'énergie, l'énergie mécanique.

Mais dans certains cas celle-ci disparaît, pour faire place à d'autres formes de l'énergie, la chaleur en particulier. La conservation de l'énergie de mouvement n'est donc vraie que sous certaines conditions restrictives. Il reste par suite à généraliser encore les premières généralisations, à les étendre par une induction plus hardie : c'est ce que font au milieu du XIX[e] siècle, Mayer, Joule et Helmholtz, en formulant d'une façon universelle le principe de la conservation de l'énergie, quelles que soient ses transformations.

Un peu auparavant Sadi-Carnot, et vers la même époque, Clausius et Lord Kelvin arrivent à la formule précise du second principe de l'énergétique, la loi générale qui régit non plus les quantités, mais les intensités de l'énergie : le principe de Carnot.

L'énergie devient alors une caractéristique nécessaire et suffisante de tout état matériel, de tout état physico-chimique. Elle se trouve toujours définie en quantité à l'aide de deux coefficients, ou si l'on préfère elle est un produit de deux facteurs : une quantité additive (masse, entropie, etc.), et une intensité (hauteur, température, etc.), ces facteurs couplés deux à deux, masse et hauteur, entropie et température caractérisant dans chaque cas, sa qualité spécifique.

Nous avons cru bon d'insister sur cet historique, autant pour montrer la manière d'Ostwald, que pour arriver à poser d'une façon claire la thèse cardinale de l'ouvrage. C'est en outre la partie la plus originale, car les idées exposées dans la suite sur le développement même de la théorie énergétique nous sont depuis plusieurs années devenues à tous assez familières.

La manière d'Ostwald, lorsqu'il philosophe sur la science ou lorsqu'il en fait l'histoire, est large : elle se soucie peu des détails d'érudition ; elle s'attache uniquement à l'évolution générale des idées : ce qui est en somme l'essentiel dans l'histoire des sciences, quoique les travaux français contemporains s'en soucient fort peu. Mais cette manière a le défaut de sa qualité : elle est trop large, un peu lointaine et exotérique. L'évolution des idées qui mènent la science ne peut être tracée d'une façon précise que si elle repose sur une érudition loyale et précise. Or Ostwald voit les choses en gros, c'est certain. En même temps, quoique son travail historique soit infiniment moins tendancieux que nos travaux français sur l'histoire des sciences, lesquels ont été presque monopolisés par l'école catholique et souvent dans un

but apologétique [1], on sent trop qu'il veut en venir à nous présenter l'énergétique comme l'aboutissant naturel et nécessaire de tout le travail scientifique. Du moins la tendance ici a-t-elle l'avantage d'être d'ordre scientifique. La méthode d'Ostwald doit encore être louée à un autre point de vue. Ostwald se rend compte qu'une science ne peut être vraiment comprise que par son histoire, que par l'histoire des notions qu'elle implique plus encore que des découvertes de fait. Dans nos exposés scientifiques généraux, nos savants en France ont le tort de négliger à peu près constamment ce principe pédagogique pour lequel Ostwald a combattu brillamment et à peu près obtenu gain de cause, ailleurs que chez nous.

Quant à la thèse fondamentale de l'ouvrage, son centre philosophique, c'est évidemment, comme il ressort de la façon dont il a présenté son historique, que tout est énergie. L'univers doit être considéré comme l'ensemble des transformations de l'énergie et l'étude de tout phénomène quel qu'il soit a pour but de le représenter comme une transformation d'énergie, c'est-à-dire une variation des deux facteurs auxquels toute modalité de l'énergie est réductible.

Il résulte de cette représentation de l'Univers, cette conséquence importante pour la théorie de la connaissance, que la perception sensible matérielle est une apparence illusoire : du coup de bâton qu'est ce qui est réel, la vue du bâton en mouvement, ou l'énergie qui est en jeu pendant le coup? Voilà à peu près comment Ostwald s'exprimait dans la déroute de l'atomisme. Toute théorie physique fondée sur cette apparence illusoire (l'atomisme par exemple) est illusoire comme elle. Nous sommes en possession d'une physique de l'absolu en nous confinant purement et simplement dans l'étude et la recherche des transformations de l'énergie, des relations des diverses quantités d'énergie, en un mot dans l'Energétique.

Nous n'insisterons pas sur les derniers chapitres du livre relatifs à la vie psychologique et sociale. De toutes façons l'entreprise est prématurée, tout autant que le serait une conception mécaniste ou atomistique des mêmes faits. C'est l'ombre la plus accusée du tableau brillant qu'a brossé Ostwald. Est-ce la seule? Je crains que non. Certes le livre d'Ostwald est un livre de vulgarisation. On ne doit pas lui demander d'être profond ni d'épuiser complètement les questions qu'il traite; c'est de bonne foi et même d'intelligence critique. Il faut comprendre le but d'un auteur et ne pas exiger de lui ce qu'il ne voulait pas donner, mais essayer de voir si, étant donné son but, il a fait un effort sérieux pour l'atteindre, et s'il l'a atteint parfois, ce qui est déjà beaucoup. Le but que doit poursuivre un ouvrage de vulgari-

1. C'est sans doute pourquoi ils affectent l'allure de travaux de pure érudition. Une documentation énorme apparente ne laisse guère penser que des documents de sens contraire puissent être encore trouvés et tend parfois à dissimuler le mouvement véritable et réel des idées.

sation, c'est avant tout d'être assez clair et de rester assez exact, tout en glissant nécessairement à la surface pour se faire utilement comprendre sans rebuter. Or quand on essaie d'entrer dans la représentation que l'énergie nous donne de l'Univers, on ne peut s'empêcher de ressentir un certain malaise causé par le vague, l'abstraction et la généralité trop grande de ce mode de représentation. On ne *voit* pas d'une façon claire et distincte. L'effort de vulgarisation ne peut guère être rendu responsable de ce malaise, car c'est précisément là qu'une théorie claire et distincte montre le plus nettement ses qualités de clarté et de distinction. Qu'on songe à l'atomisme, aux théories cinétiques si décriées par Ostwald et qui sont en train d'affirmer à nouveau leur fécondité et leur droit à l'existence, malgré les critiques énergétistes.

*
* *

Précisément nous trouvons dans la même collection un autre livre, à prétention moins générale, à allure moins philosophique, mais qui au fond l'est peut-être tout autant, sinon plus : les *Etats physiques de la matière*, de Ch. Maurain, professeur à la Faculté des sciences de l'Université de Caen. Il n'est pas, il ne veut pas être une apologie des théories cinétiques. Mais il y a souvent recours, et il expose nombre de résultats qu'elles ont permis d'obtenir.

Il est intéressant de voir combien cet exposé, destiné lui aussi à la grande vulgarisation, paraît plus clair et plus précis que l'*Energie* d'Ostwald. En restant toujours dans la région des mesures précises fondées sur l'expérience, tout en parlant d'atomes, de molécules et structure corpusculaire, comme il se tient plus près des faits, que les genéralisations souvent brumeuses et quelque peu idéologiques d'Ostwald ! Et il est piquant de remarquer que les théories cinétiques ont été combattues par Ostwald et les énergétistes, parce qu'elles étaient idéologiques, confuses et marchaient vers une nouvelle scolastique.

Comme « tous les corps solides non organisés sont des agglomérations de très petits cristaux enchevêtrés, orientés dans tous les sens », il est avant tout nécessaire, pour comprendre leurs propriétés, de connaître les propriétés physiques des cristaux et de l'état cristallin. Aussi le corps de l'ouvrage est-il consacré d'une façon plus spéciale à l'exposé de ces propriétés. Mais la cristallisation a son point de départ dans un état amorphe ou liquide. Pour la comprendre il fallait remonter à cet état et le décrire. L'auteur est donc amené pour préciser la transformation de la matière amorphe en matière cristallisée, à nous parler sommairement des grandes caractéristiques de l'état liquide. Mais ces caractéristiques impliquent, on le sait, des rapports de continuité avec celles qui définissent l'état gazeux. L'état liquide est une transformation insensible et continue de ce dernier.

De là la nécessité de résumer brièvement les propriétés générales de l'état gazeux. Tout compte fait, il s'agira des transformations diverses de la matière, ce qui justifie le livre. Le passage de l'état gazeux à l'état liquide y sera traité à titre d'introduction générale. On insistera surtout sur le passage de l'état liquide à l'état cristalllin, et des diverses modalités de l'état cristallin des unes aux autres. Des travaux récents ont montré en effet que la plupart des corps sont susceptibles de cristalliser dans plusieurs systèmes.

L'introduction fait voir que les propriétés essentielles des gaz sont parfaitement interprétées par la théorie cinétique moléculaire, leur température étant l'effet de la rapidité des mouvements incessants des molécules qui les constituent, leur pression l'effet des chocs moléculaires contre les parois des vases. Les données numériques sur le nombre des molécules dans l'unité de volume et leur libre parcours moyen, sont rapidement et clairement établies; de même les principes de la théorie de l'ionisation.

L'étude de l'état liquide procède du même souci : montrer les relations de ses propriétés (cohésion, tension superficielle, pression osmotique, etc.) avec les actions moléculaires, telles qu'elles résultent de nos hypothèses sur la constitution moléculaire des liquides.

La formation du cristal dans une solution (passage à l'état solide, l'état amorphe et vitreux étant exceptionnels et, pour ce dernier, comme l'état limite d'un liquide surfondu), est reliée à la théorie moléculaire par la loi de Curie : la tendance à la forme d'énergie superficielle minimum compatible avec les forces orientantes qui dirigent la cristallisation entre certaines limites de température et de pression (théorie de Tamman).

L'anisotropie qui caractérise l'état cristallin et le plus souvent l'état solide, par opposition à l'isotropie des liquides, peut se constater jusque chez ceux-ci (cristaux liquides). L'auteur résume les idées acquises sur les cristaux liquides et montre comment on est conduit par eux à élargir la notion de cristal, en partant toujours de considérations moléculaires. Le cristal liquide est l'effet d'actions moléculaires analogues à celles qu'a définies Tamman pour les cristaux solides. Mais il s'agit ici d'états intermédiaires entre la simple orientation d'ensemble des particules telles que celles des grains d'une suspension placée dans un champ magnétique, et une structure rigide. Les cristaux solides montrent inversement dans certains cas une diminution sensible de leur rigidité et de leur anisotropie. Ces théories sont éclairées par l'exposé des travaux récents sur les lames minces et les couches superficielles dont l'épaisseur est comparable au rayon de la sphère d'activité moléculaire (que nous sommes ainsi tout près d'atteindre directement).

Après l'étude des mélanges et alliages, un dernier chapitre traite de l'état colloïdal, si différent des autres. Nous arrivons avec lui aux frontières de l'organisation biologique et de la vie. L'auteur ne les fran-

chira pas, mais il montrera très justement que la théorie des colloïdes se relie, elle aussi, à une structure moléculaire (observations ultra-microscopiques), en même temps qu'elle se spécifie par son caractère évolutif, ses variatious lentes et continues.

On le voit, l'ouvrage est un bréviaire clair et précis des idées actuelles sur la structure moléculaire de la matière et une contribution indirecte à la philosophie scientifique de la matière et à la « philosophie naturelle ». Il sera très utile aux philosophes.

*
* *

Après les savants, les philosophes; et c'est un des maîtres de la philosophie allemande, le Pr Wundt qui se jette dans le débat d'une manière originale. Sous le titre de *Principes de la théorie mécanique de la nature*, il réédite une œuvre de jeunesse, de prime jeunesse : il y a quarante-quatre ans qu'il la composa. Il l'avait alors intitulé *les axiomes physiques et leur dépendance du principe de causalité*. Certes l'édition nouvelle est amplement élargie. D'une dissertation presque scolaire, qui avait paru remonter par delà Kant, elle fait une œuvre philosophique importante qui bénéficie des grands ouvrages de l'auteur : de *La logique et* de son *Système de philosophie*. Mais le fond n'a guère changé, car Wundt est remarquablement resté fidèle à sa propre pensée dans toute son existence philosophique. Et cet opuscule, qui passa d'abord presque inaperçu des philosophes comme des physiciens, se trouve précisément entrer dans le vif du débat actuel entre énergétistes et mécanistes. Il y entre par la porte philosophique, car il s'agit là surtout de théorie de la connaissance. Mais n'est-ce pas à cela qu'aboutit au fond, et très explicitement chez certains savants philosophes la question en litige. L'énergétisme par cela même qu'il répugnait à la représentation figurée, et qu'il déplaçait l'axe de la physique par rapport à la mécanique, a cotoyé de très près bien souvent les théories de « l'économie de la pensée, » et du « caractère conventionnel de la science »; — de si près qu'il s'est confondu chez quelques-uns avec elle. Wundt est resté fidèle à la conception mécaniste de la physique. Pour lui c'est là le type sur lequel cette science doit rester construite, et à énoncer les raisons philosophiques de cette assertion, à montrer que le mécanisme est nécessairement la forme que doit prendre toute science de la nature, est consacré en somme le présent ouvrage.

On trouvera à soutenir cette thèse parfois un peu trop de dialectique, mais il s'agit, ne l'oublions pas, des fondements philosophiques de la science. Mais comment ne pas admirer que dès 1866 Wundt ait songé à préparer et à étayer, partiellement au moins, cette dialectique par cent pages d'histoire des sciences. Elles viennent aider avec des raisons de fait, des raisons d'ordre expérimental en quelque sorte, les raisons de la raison pure. Cet historique est évidemment

sommaire puisqu'il remonte jusqu'à la conception qualitative et aristotélicienne de la science, étudie le principe de l'indépendance et de la relativité des mouvements, ainsi que le concept de force chez les Cartésiens et les Newtoniens, la théorie des forces centrales, le principe de l'égalité de l'action et de la réaction des forces, le principe de conservation, et le principe d'équivalence dès les premières formules qu'on en peut apercevoir. Mais on peut, même à grands traits, faire un historique qui, dans l'état actuel de l'érudition, soit exact, et c'est le cas de Wundt pour le moment où il l'écrivit, et même encore pour notre temps, précisément parce qu'il n'y est question que de très grandes lignes. On ne doit pas en demander davantage; car c'est faire œuvre tout aussi scientifique et tout aussi utile, sinon plus, qu'élucider un point de détail avec un appareil d'érudition formidable. En tout cas l'indication méthodologique, pour l'époque, était précieuse. Elle l'est encore, somme toute, aujourd'hui. C'est donc une belle anticipation sur les travaux de l'avenir, relatifs à la théorie de la connaissance.

L'autre moitié de l'ouvrage (p. 115 à 209), et la petite moitié, traite la question philosophique proprement dite.

On connaît la position de Wundt. C'est un empirisme (il la définit ainsi lui-même) fortement influencé par Kant et par Leibniz : un empirisme qui considère que l'expérience est quelque chose de plus que la succession contingente des faits, et l'esprit quelque chose de plus, en face de l'expérience, qu'un simple enregistreur de hasard, car la volonté qui est la forme ultime des choses, laisse transparaître aussi sa force propre dans l'effort de la connaissance.

On le voit tout de suite dans l'analyse qu'il fait de l'idée de cause, et dans la dépendance absolue qu'il établit entre cette idée de cause et les axiomes de la physique, ou pour employer l'expression plus moderne et plus significative par laquelle il les désigne, dans cette nouvelle édition, les *hypothèses axiomatiques*.

La notion de cause pour Wundt a son point de départ dans l'ordre régulier des phénomènes de la nature, tel que nous le fait constater l'expérience. Mais cet ordre régulier empirique ne tarde pas à se changer dans l'entendement humain en un ordre logique de condition à conséquence. La cause n'est pas seulement l'antécédent, c'est la raison d'être du conséquent. Il y a entre les termes d'une série causale une nécessité logique qui s'exprime et se manifeste par une subordination et une implication de concepts. Ici Wundt tend nettement la main au rationalisme pour qui la déduction logique est toujours en fin de compte le fondement et la légitimation de l'induction expérimentale. Cette tendance rationaliste va s'accuser encore dans le chapitre IV (qui traite de l'évidence), tout en perdant, au contact d'une analyse plus exacte de la forme que cette nécessité logique revêt dans la science moderne, ce qu'elle avait gardé de scolastique et de désuet dans la tradition rationaliste. Celle-ci considérait que la chaîne

déductive se suspendait en fin de compte à un axiome intuitif et évident, clef de voûte de l'édifice tout entier. Cette construction ne résiste pas à l'examen des faits, dans l'état actuel de la science. Les concepts auxquels remonte la chaîne des causes et des effets, une fois qu'elle est devenue une subordination logique, ne sont pas, dans la science physique des évidences rationnelles, des intuitions immédiatement certaines de la pensée pure : ce sont des concepts suggérés eux aussi par l'expérience, comme chacun des chaînons dont est maillée la chaîne, et en ce sens Wundt se range nettement parmi les empiriques. Suggérés par l'expérience, ces concepts ne traduisent pas seulement l'expérience passée. Ils s'universalisent, ils dépassent l'expérience acquise pour atteindre l'expérience future, pour embrasser toute l'expérience. Ils ont donc quelque chose d'hypothétique : ils sont des hypothèses ultimes et là encore Wundt ne répugne pas à l'empirisme. La physique ne s'élève pas, dans l'enchaînement logique de ses propositions, à une nécessité absolue et parfaite. Il y reste de la contingence et du fragmentaire. Dans la révision que Wundt fait de ses premières idées au cours de cette seconde édition, on conçoit aisément que toute cette partie de son œuvre n'a pu être affaiblie. La critique de la mécanique de Kirchoff, l'étroite parenté qu'on a fait ressortir entre les axiomes mathématiques et les hypothèses (Mach, Poincaré) tout cela ne pouvait que fortifier sa première position.

Aussi est-elle plus nette et plus accentuée que dans le premier mémoire. Elle nous est plus familière et nous l'acceptons presque comme une nouvelle édition.

Mais cette critique empirique qui a confirmé les vues de Wundt était dépassée dans la première édition de l'ouvrage. Va-t-elle l'être encore maintenant? ou au contraire la dialectique de Wundt reculera-t-elle cette fois devant l'effort irrationaliste de ces dernières années? Pas davantage, Wundt reste fidèle à ses conceptions. Celles-ci ayant été mises à l'épreuve, ne s'en imposeront que plus fortement à l'attention actuelle. Il reprend les idées par lesquelles il dépassait l'empirisme vulgaire, ou l'empirisme destructeur de la certitude rationnelle et scientifique. Seulement il a maintenant la claire conscience des attaques auxquelles elles sont exposées, et la conscience non moins claire qu'elles en doivent sortir victorieuses. La science, dans son état actuel n'est qu'une science imparfaite et incomplète. Elle évolue. Et son progrès ne consiste pas seulement dans la réduction logique de ses concepts les uns aux autres : ce qui ne nous ferait jamais sortir de ce que l'expérience acquise garde toujours de contingent et de fragmentaire en face de l'expérience universelle. Il consiste encore dans la réduction des concepts à des *hypothèses axiomatiques* de l'expérience, qui se trouvent bien près d'être aussi des *faits axiomatiques* : si bien que par une pénétration étroite de la raison logique et des faits expérimentaux, les axiomes de la mécanique et de la physique, au terme de la conception mécaniste de la nature, se trouvent en quelque sorte fondés

en droit aussi bien qu'en fait, le droit et le fait étant ici corrélatifs et complémentaires. Et une fine analyse des six propositions qui constituent pour Wundt les quatre hypothèses fondamentales de la mécanique, et les deux hypothèses fondamentales de la physique, est destinée à nous montrer la légitimité de cette vue dans le troisième et le quatrième chapitre, en les rattachant toutes six au principe de causalité, et en leur accordant un type d'évidence qu'on peut situer au moins, sinon définir, très distinctement, à mon sens, comme étant à la fois conceptuelle et intuitive.

Ces axiomes sont :

Pour la mécanique (je traduis par les expressions françaises correspondantes et non littéralement) :

1. Le principe de la relativité du mouvement;
2. Le principe des forces centrales;
3. Le principe de conservation;
4. Le principe de l'égalité de l'action et de la réaction.

Pour la physique :

1. Le principe d'après lequel toute cause dans la nature est de l'ordre du mouvement;
2. Le principe de l'équivalence de la cause et de son effet.

Ces principes nous mettent en face d'une conception générale de la nature qui repose sur les fondements suivants, lesquels définissent le mécanisme d'après Wundt.

1. Toutes les causes dans la nature sont des causes de mouvement;
2. Toute cause de mouvement est extérieure au mobile;
3. Toute cause de mouvement agit dans la direction de la droite qui joint les deux extrémités de la trajectoire;
4. L'action d'une cause donnée est constante;
5. Toute action correspond à une réaction égale et de sens contraire;
6. Toute action est équivalente à sa cause.

La valeur de cette conception mécaniste se trouve en quelque sorte délimitée et définie par la nature même des axiomes tels que Wundt les a conçus. On voit que pour lui, le mécanisme se trouve au point de jonction de la raison logique et de l'expérience, qu'il résulte à la fois d'un usage conceptuel et d'un usage intuitif des axiomes, lequel usage dérive à son tour de leur signification logique et de leur signification intuitive.

Comment justifier ces deux significations : c'est ce qui nous paraîtrait dans l'œuvre de Wundt s'imposer le moins fortement à l'acceptation. Nul doute que si les axiomes de la mécanique et de la physique se présentaient d'une façon claire et distincte comme la pénétration de la nécessité logique et des faits de l'expérience, comme le produit indiscutable d'une intuition rationnelle et d'une intuition empirique, toutes deux également données, nous n'eussions dans cette théorie où communieraient à titres égaux et sans heurt possible le rationalisme et le positivisme, la théorie la plus satisfaisante de la

science, de la vérité et de la connaissance. Ce serait la réalisation du rêve philosophique. Mais peut-on accepter cela autrement que comme un rêve, comme l'hypothèse, désirée et désirable peut-être, mais qui reste une hypothèse?

Wundt ramène dans son système, comme on sait, tous les axiomes mécaniques et physiques à deux concepts-principes, la substance et la cause, et réduit finalement la substance à la cause. L'application des principes de la logique et de la pensée, qui sont selon la définition de Leibniz, le principe d'identité et celui de raison, aux concepts de temps et d'espace donnent les axiomes mathématiques. L'application de ces mêmes principes et de ces concepts au concept de substance engendre les axiomes mécaniques et physiques. Au terme de l'évolution de la science, celle-ci devra contenir sur l'essence de la matière un ensemble de propositions ayant un caractère d'évidence et de nécessité logique contraignante. On pourrait citer comme exemple de cette déduction qui rappelle la déduction transcendentale de Kant, la proposition relative à la « simplicité des éléments matériels » qui résulterait de l'application du concept d'espace à celui de substance, ainsi que les axiomes de constance. La physique les déterminerait d'abord par des généralisations hypothétiques de l'expérience, puis finirait par démontrer ensuite qu'il est impossible à la pensée de ne pas les admettre sans contredire ses formes intuitives, surtout la forme spatiale, et ses principes logiques. Nous n'ignorons pas qu'une des thèses favorites de Wundt c'est l'obligation pour la science de demander à la philosophie la critique et l'établissement de ses hypothèses ultimes. Mais ici ne paraîtra-t-il pas à nos habitudes modernes que la dialectique empiète vraiment sur le terrain de la science et que les résultats qu'elle nous apporte ne sont peut-être pas pour donner à cette science des garanties plus grandes que la simple constatation historique des conditions dans lesquelles elle s'est développée. Nous ne voyons pas plus dans la philosophie de Wundt que dans toute autre philosophie, malgré tout le talent et l'ingéniosité dépensés, ce que la science a à gagner a être fondée sur la philosophie; et nous verrions mieux ce que la philosophie gagnerait à se fonder plus strictement sur la science. La partie de l'ouvrage de Wundt qui reste à notre sens hautement louable, c'est l'histoire, si rapide qu'elle soit, des concepts fondamentaux de la physique mécaniste et l'analyse de ses principes, c'est-à-dire la partie où nous restons sur le terrain des faits et où la philosophie en se mêlant directement à la science, la prend pour objet et non pour prétexte.

IV. — Sciences biologiques.

Le livre de H. Piéron, malgré son titre, est beaucoup plus un ouvrage de philosophie biologique que de psychologie. Disons plus exactement que c'est une contribution à la philosophie bio-psycholo-

gique. Aussi bien la mémoire est une question qui déborde évidemment la psychologie humaine et même animale, pour intéresser une philosophie de la nature, car elle peut se rattacher à une propriété universelle, et c'est ce que s'efforce de montrer, avec toutes les réserves qui nous semblent de droit, l'introduction de M. Piéron : Des persistances inorganiques à la mémoire humaine. Il est en tout cas manifeste que la mémoire est proche parente de l'habitude motrice, et que l'habitude n'est pas trop éloignée des phénomènes de rémanence dont la physique étend chaque jour le domaine.

Certes, et à très juste titre l'auteur se refuse à toute assimilation entre des faits aussi dissemblables et limite la mémoire à l'activité organique, et seulement à une certaine activité organique. Mais le fait même que la question puisse se poser montre l'étendue du problème de la mémoire.

Ce qui fait le très grand intérêt du livre de H. Piéron, c'est d'ailleurs moins ces considérations très générales qu'il esquisse plutôt qu'il ne développe, moins même son étude de la mémoire humaine qui se présente surtout comme une conclusion destinée à nous faire réfléchir, à nous suggérer des idées, qu'à apporter des résultats définitifs, que sa méthode et son étude du problème de l'activité animale. Cette dernière remplit tout le corps du livre.

Sa méthode, très heureuse, a emprunté à la psychologie fonctionnelle des Américains (et que ceux-ci traitent souvent un peu trop... à l'américaine), ce qui est en elle incontestablement fondé : considérer les faits psychologiques moins comme des données en soi, que comme des opérations, et par là les relier à l'activité pratique dont il est manifeste qu'ils ne se séparent jamais. Mais l'auteur a ajouté à cette idée générale, qui couvre souvent, dans ces travaux américains aux attaches pragmatiques, d'une vague métaphysique les banalités de l'ancienne analyse introspective, une idée claire et vraiment scientifique : l'activité pratique; c'est au fond l'*activité biologique*. Les variétés de l'expérience humaine. même aidées du secours si précieux de l'expérience pathologique, ne suffisent pas à l'analyser. C'est la psychologie comparée, la psychologie animale qui pourra le plus élégamment nous montrer les mécanismes simples, les opérations primitives et immédiates d'une activité que ses complications rendent ensuite à peine intelligible. La vie, pour être comprise, doit être analysée d'abord, dans ses manifestations les plus simples. L'activité psychologique, fonction de la vie, doit de même être étudiée chez les organismes simples, chez les vies simples, donc chez les animaux inférieurs. Ceux-là aussi sentent, s'habituent, apprennent, donc se souviennent et se dirigent. Une méthode bien comprise, nous conduit à faire de la psychologie animale, et même de la biologie générale la propédeutique à la psychologie humaine.

Cette idée est évidemment une idée méthodologique féconde à condition qu'elle ne soit pas exclusive et on ne saurait trop féliciter

H. Piéron d'avoir tenté, avec une claire conscience, son application systématique.

Précisément le problème de la mémoire était devenu chez les biologistes depuis quelque vingt ans, un problème central. « Vivre, c'est s'habituer, et s'habituer c'est se souvenir, a dit à peu près Le Dantec. — D'autre part, en attaquant la question dans son laboratoire, Lœb avait avec l'ingénieuse théorie des tropismes, mis également à l'ordre du jour des expériences fécondes, la question de la mémoire animale. Au congrès de Genève, cette théorie fut après la psychologie religieuse, le clou des discussions les plus vives. Et c'est de cette mémoire animale que traite au fond tout au long Piéron dans les deux tiers de son livre.

Nous ne pouvons ici entrer dans les détails de la discussion. Nous n'avons qu'à renvoyer au livre lui-même, on y trouvera une ample moisson de documents, bien choisis, clairement exposés, critiqués d'une façon sagace. Il y a là une importante contribution à l'exposé de l'état actuel de la question, ainsi que des aperçus utiles vers sa solution — qui, à ce que je crois, est encore lointaine.

D'une façon générale, la théorie des tropismes tend à ne voir dans l'activité animale inférieure que l'effet immédiat des actions physico-chimiques du milieu. Tout se passe mécaniquement dans les mouvements, les actes des animaux relativement peu complexes. Nous retrouvons là, et exactement, l'hypothèse des bêtes-machines de Descartes. Elle est devenue la théorie de Lœb et de Bohn et la question qu'elle soulève c'est de savoir jusqu'où l'on doit en pousser l'application.

En face se dresse la théorie finaliste (celle de Jennings par exemple) qui voit dans cette activité les débuts d'une activité non-mécanique, opérant sous de tout autres lois que les lois physico-chimiques. Cette théorie se situe en face de la théorie précédente à peu près comme les théories vitalistes de Driesch et Reinke en face des théories physico-chimiques de la vie que professent la plupart des biologistes contemporains.

Repoussant à la fois le finalisme comme peu scientifique, et la théorie des tropismes comme trop simpliste et trop séparatiste, une école à laquelle se range M. Piéron, essaye de concilier le déterminisme biologique et physico-chimique le plus strict avec ce fait que la conscience, la trame psychologique, entre en quelque sorte dans la chaîne des causes et des effets, sans l'altérer, sous la forme des rémanences biologiques que sont les souvenirs et les habitudes acquises. Contrairement à ce que j'ai lu dans certaines critiques superficielles du livre de Piéron, celui-ci, tout en admettant le déterminisme mécaniste (sans lequel je ne sais s'il y aurait vraiment science) n'admet pas, comme parfois nous y convient certaines expressions de Lœb et Bohn, l'hypothèse d'une activité animale où la mémoire ne jouerait aucun rôle. L'activité animale inférieure ne suppose pas seulement l'action

immédiate des facteurs du milieu, mais encore toute l'hérédité, tout l'acquis de l'organisme animal considéré, c'est-à-dire le facteur mémoire. Et alors l'auteur peut pousser, croit-il, aussi loin qu'on veut la notion de continuité entre la psychologie animale et la psychologie humaine, sans heurter le déterminisme biologique, ni les données de la conscience humaine.

De là vient une divergence dont on ne saurait assez accentuer la gravité philosophique entre les deux écoles, si voisines à d'autres points de vue. Bohn trop souvent nous laisserait croire qu'il y a entre l'activité de tropisme et l'activité intelligente, une différence essentielle. (Pourquoi cependant aurait-il appelé un livre presque tout entier consacré aux tropismes, la *Naissance de l'Intelligence*, s'il ne voit pas une certaine continuité entre ces deux modes d'activité?...) En tout cas, au point de vue de l'observation purement scientifique, il ne voit dans les cas qu'il a étudiés qu'une activité mécanique, un automatisme biologique. Il donne ainsi, qu'il le veuille ou non, l'impression que l'activité motrice générale se découpe en un certain nombre de régions séparées par des cloisons étanches : la région où il n'y a pas d'associations et de souvenirs proprement dits, la région purement mécanique, et la région où il y a pouvoir de former des associations complexes, où il y a vraiment mémoire et intelligence. L'activité réflexe est séparée ainsi sans transition de l'activité volontaire, à moins..., à moins que celle-ci ne soit jamais qu'une activité réflexe, et la mémoire qu'une illusion. Les deux interprétations peuvent également dériver des mêmes prémisses. Et comme Bohn, et c'était son droit, ne s'est pas expliqué là-dessus, voulant rester sur le terrain de ses expériences, il laisse les deux voies ouvertes.

Piéron ferme au contraire résolument l'une des deux. Il faut bien dire que son objet est différent de celui de Bohn. Alors que celui-ci traite des tropismes et se défend de vouloir empiéter sur la mémoire intellectuelle, Piéron nous dit explicitement, qu'il laissera de côté la question des tropismes pour se borner à celle de la mémoire. Mais au fond si le premier néglige la question de la mémoire, c'est qu'elle lui semble négligeable dans l'activité animale inférieure. Et si le second néglige les tropismes, c'est qu'au sens restrictif de la théorie purement mécanique, ils lui semblent aussi négligeables. La mémoire se retrouve à tous les étages de l'activité vivante, et avec elle l'intelligence naissante. Ici il n'y a pas d'ambiguïté, parce que le principe de la continuité devient un postulat de la science bio-psychologique, comme il était déjà peut-être un postulat de la science tout court. Il y a association, donc souvenir, partout où il y a activité vivante dirigée. Un organisme c'est une mémoire. C'est l'impression profonde que nous retirons de la lecture de l'ouvrage de Piéron, et c'est l'angle sous lequel le philosophe profitera de son livre. Sans se départir en rien du scrupule scientifique, le biologiste peut tendre la

main au psychologue, comme ailleurs le chimiste au physicien, et le biologiste lui-même à ces deux derniers.

Ajoutons que, d'une façon très sensée, Piéron fait justice des analogies un peu osées entre la mémoire et les rémanences inorganiques; qu'il montre au contraire par des expériences qui semblent concluantes, l'existence de la mémoire motrice, voire de la mémoire sensorielle jusqu'au bas de l'échelle animale, telles qu'on les retrouve ensuite, mutatis mutandis chez l'homme; qu'il nous donne des aperçus fort intéressants sur la mémoire humaine au point de vue pédagogique et social, et nous aurons montré l'importance de la contribution que ce livre apporte à la philosophie des sciences.

V. — Science et religion.

C'est en apparence sortir du cadre d'une revue d'ouvrages de philosophie des sciences que d'aborder avec le livre de E. de Cyon le problème des rapports de Dieu et de la science, de la science et de la religion. Mais ce n'est qu'une apparence. Car il semble de plus en plus que la conception purement positiviste de la science soit insoutenable. S'il en est ainsi, si la science porte sur des réalités et non sur des relations abstraites, si elle tend toujours à former un système général, universel où la probabilité et l'hypothèse entrent comme partie intégrante, le problème de ses rapports avec la religion ne peut être tourné? C... l'aborde en pleine conscience de cette liaison. Il l'aborde aussi en spiritualiste convaincu pour qui « la science moderne, aussi bien dans son origine que dans ses fins est en parfaite harmonie avec l'idée religieuse. Le savant n'est pas conduit vers Dieu par la reconnaissance des limites de la science. Un examen fort intéressant (ch. VI) de la psychologie religieuse de quelques très grands savants (ils méritent aussi quelque considération, à côté des mystiques qui accaparent nos psychologues; c'est la première fois pourtant que je vois la psychologie religieuse s'en occuper aussi directement) aboutit à cette conclusion que pour les plus croyants d'entre eux la science n'a jamais une valeur purement relative; ses progrès sont illimités; rien n'est soustrait à son investigation et rien ne peut lui faire échec. Les limites du connaissable sont une expression vide de sens. C... croit que le XXe siècle verra une renaissance philosophique strictement scientifique et déplore qu'à la suite de Kant la philosophie naturelle ait été égarée hors de sa voie qui est la voie scientifique. Là encore la pensée de ce biologiste profondément religieux semble beaucoup plus voisine d'une saine conception de la philosophie, de la science, et de leurs rapports que celle de beaucoup d'incroyants. C'est qu'elle ne se laisse pas aller aux constructions dialectiques, aux antinomies verbales. Elle s'appuie directement sur les réalités, étant profondément réaliste.

Les trois premiers chapitres de l'ouvrage, portent sur le labyrinthe de l'oreille, l'origine des notions d'espace, de temps et de nombre, sur l'existence d'un *sens* géométrique et arithmétique. On y verra, quoiqu'on puisse penser de certaines hypothèses psychologiques de l'auteur, le culte de la méthode expérimentale et un haut souci du contrôle scientifique.

Le livre, touffu, trop, beaucoup trop passionné dans ses critiques (le sujet nous le faisait prévoir), souvent aussi très superficiel, mérite d'attirer l'attention, plus d'ailleurs par sa conception générale de la science et par sa méthode dans les chapitres de pure biologie que par ses conclusions de tout genre. Mais n'est-ce pas là déjà un sort enviable?

ABEL REY.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

I. — Philosophie générale.

D. Parodi. — Le problème moral et la pensée contemporaine. 1 vol. in-16, 210 pp., F. Alcan, 1910.

L'ouvrage de M. Parodi consiste en une enquête critique relative à la manière dont plusieurs, parmi les savants et les philosophes contemporains, posent et résolvent le problème moral, au point de vue théorique surtout. C'est donc un essai de « philosophie morale » selon le mode traditionnel des « philosophes », une tentative de détermination, à la façon classique, du « fondement de la morale ». Car si l'essai de M. Parodi, constitué pour la plus grande part (lui-même nous le rappelle) par un ensemble d' « études critiques » antérieurement publiées dans la presse philosophique, offre, à cause de cette origine (c'est lui qui nous en avise encore), « un caractère fragmentaire et discontinu », ce n'en est pas moins l' « idée des principales directions de la pensée contemporaine en ce qui touche aux problèmes théoriques de la conduite » qu'il se propose de déterminer; et nous donnons pleinement raison à l'auteur, lorsqu'il nous avertit que l' « inspiration » de ces études critiques est vraiment « une », si nous sommes forcés de juger trop faible l'expression de la crainte qu'il formule « d'avoir laissé *transparaître* les ambitions dogmatiques » de ses conclusions. Ajoutons d'ailleurs, qu'il qualifie à bon droit ces mêmes ambitions de « position ».

M. Parodi reconnaît que son étude « des principales directions de la pensée contemporaine » demeure incomplète, puisqu'il n'a pas soumis à l'analyse, entre autres doctrines, et celle de M. Rauh et celle de M. Jacob. Les thèses qu'il a examinées sont groupées par lui de façon hiérarchique (et classique vraiment), s'il étudie d'abord (d'après M. Metchnikoff) la morale *biologique*, puis (d'après MM. Lévy-Bruhl et Durkheim) la morale *sociologique*, ensuite (d'après M. Belot) les rapports entre la *moralité* et la *raison*, enfin (d'après M. Fouillée) la relation qui reste à la *moralité* : le *Bien* et les *biens*. — La « manière » de son analyse est frappante; elle consiste, en ces divers plans, à dégager des œuvres diverses qu'il critique « l'idée générale de la moralité » qu'elles renferment, en insistant de façon constante sur l'impossibilité où se trouvent les savants et les philosophes de poser le « problème

moral » comme tel sans tenir compte de la « raison » et de l'idéal d'harmonie et d'unité » qu'elle « suggère », en insistant surtout sur les *implications* « rationalistes » des thèses critiquées, en déterminant dès lors, par cette critique préalable elle-même et conformément à l' « unité d'inspiration » relevée plus haut, ce qui constitue aux yeux de M. Parodi, et d'un point de vue « dogmatique » et « positif » tout ensemble, « les données », et aussi la solution, « du problème moral ».

Dans les « études » de M. Metchnikoff « sur la nature humaine », dans cet « essai » récent « de philosophie optimiste », l'auteur voit l'expression typique de la *morale biologique* la plus actuelle. Cette philosophie optimiste est basée, non à la façon du XVIIIe siècle sur les « harmonies », mais bien sur les « désharmonies » de la nature. En ce qui regarde l'homme, ce désordre est triple, puisqu'il se résume dans la maladie, la vieillesse et la mort. A ce triple mal les religions et les philosophies n'ont su opposer que l'immortalité illusoire, la résignation stérile ou les inconséquences d'un pessimisme trop peu radical. Mais la science fournit le triple remède : la physiologie nouvelle combat victorieusement les maladies ; la « gérontologie » permettra de supprimer la « vieillesse pathologique » ; la « termatologie » apprendra à substituer normalement à l'instinct de la vie l'instinct de la mort, quand l'heure de celle-ci sera venue. Ainsi fondée scientifiquement, l' « hortobiatique », écartant de la vie humaine le luxe artificiel, amènera l'homme à une conciliation de l'intérêt individuel et de l'altruisme et résoudra ainsi le problème moral. — A cette morale « simplifiée » M. Parodi objecte surtout que, purement biologique, elle néglige et le facteur proprement social et le facteur intellectuel. N'oublie-t-elle pas que les maladies modernes sont avant tout fonction du milieu social sur lequel la biologie ne peut guère influer? Ne remet-elle pas à une « époque-limite » la solution du problème de la vieillesse et de celui de la mort, ce qui enlève à son attitude la supériorité qu'elle allègue sur les morales philosophiques? Ne souffre-t-elle pas d'une triple contradiction, si elle combat la « vieillesse pathologique » au nom d'un cycle *normal* de la vie humaine qui nous ramènerait au finalisme, si elle suppose chez un être échappant à cette maladie de la décrépitude un instinct de la mort désormais inconcevable, si enfin elle néglige l'action propre de l'intelligence, source inépuisable de « désharmonies », et prétend faire servir cette ouvrière de la science au triomphe exclusif de l'instinct, principe d'adaptation parfaite, donc à sa propre abolition? Et comment établirait-elle, au nom de la biologie, que le bonheur individuel, ou même celui de l'humanité, est le but de la vie, si l'intelligence nous place naturellement hors de nous-même, si les êtres évolués sont ceux-là précisément qui ont nié par le fait l'équilibre de l'adaptation, si le sens des hautes morales et des révoltes « immoralistes » est peut-être de formuler, avec cette inquiétude de l'intelligence, la collaboration de l'homme à une évolu-

tion qui le dépasse? — Nulle morale *biologique* ne permet de choisir entre ces possibilités d'action; et si elle supprime le choix, c'est donc la moralité même qu'elle supprime. Au delà de la biologie, science jeune, au delà de toute science, c'est la *raison* même, constructrice de la science et du « possible » qu'il faut envisager avec son *idéal* ordonnateur; ce qu'il faut voir dans l'évolution, c'est la « logique des choses » et le « mouvement progressif de l'idée », et cette « tendance à l'ordre » dont « c'est peut-être notre destinée » de réaliser le « triomphe », « par l'intermédiaire de la science de la philosophie, de la raison en toutes ses œuvres ».

La morale *sociologique* est étudiée successivement par M. Parodi et chez M. Lévy-Bruhl et chez M. Durkheim. Il marque nettement les prémisses communes à l'un et à l'autre, la thèse du caractère purement *objectif* des morales réelles et celle de l'inutilité d'une morale *théorique* en dehors de la *science* exclusivement *explicative* des mœurs. Et la position de M. Lévy-Bruhl lui paraît difficile, à cause du « fidéisme » auquel logiquement elle condamne l'action, et de la nature toute illusoire d'un *art moral*, qui ne se rattache pas à l'efficace (nulle par hypothèse) des idées mais se borne à exprimer la morale *de fait* d'une époque. Or ce *conservatisme* est bien professé également en un sens par M. Durkheim; et pourtant la doctrine de celui-ci apparaît (et toujours davantage) plus favorable à l'attitude *rationaliste* et à la nécessité en matière pratique d'une conviction réfléchie et agissante. Sans doute, si les morales existantes offrent indissolublement en leurs préceptes la marque du « catégorique » et du « sacré », M. Durkheim tient pourtant que l'on suppose les fins vouloir en fait par les sociétés diverses, et qu'à ce titre toutes les morales sont équivalentes sans qu'il y ait lieu de supposer une loi générale du progrès. Mais l'analyse même à laquelle il soumet la notion essentielle de la *normalité* l'oblige à identifier de plus en plus sa doctrine avec les thèses du *rationalisme moral*, s'il est conduit à discerner du « généralement reçu » en telle société donnée (attitude purement « conformiste ») ce qui est « socialement utile » parce qu'il constitue les « véritables » tendances de la société actuelle, donc ce qui est par là, non pas seulement expliqué, mais « justifiable » rationnellement et progressif. Car rien ne sert de dire, comme M. Lévy-Bruhl, que l'utilité sociale est universellement reconnue, puisque rien n'est plus vague qu'une telle catégorie, ou d'affirmer, avec M. Durkheim, que la société, étant le principe du devoir, en est l'objet, à moins que l'on affirme encore et (telle est bien sa pensée) que la « conscience collective » *mérite* ce respect inconstitutionnel, ce qui nous ramène précisément au rationalisme. Ainsi l'*explication* historique par les causes sociales laisse place à la *justification* théorique des préceptes d'action; la *science des mœurs* appelle, chez le premier de nos sociologues, une théorie finaliste du Bien, une *morale théorique*. Et l'on ne saurait réduire cet aveu à la mesure d'un rationalisme simplement « sociologique », et ramener la

« raison » que la doctrine implique à la « science », car « la raison est autre chose que la science, puisqu'elle fait la science et la domine ». Dès lors, « il n'est pas évident que, parmi les conditions spécifiques du fait moral, ne subsiste pas cette condition objective, d'agir en vue de ce qu'on croit le meilleur absolument, c'est-à-dire au fond le plus rationnel ».

Une morale peut-être *positive* et s'approprier les acquisitions de la sociologie, sans être condamnée au « sociologisme » et sans renoncer au titre de *rationnelle*. Si telle est, à l'égard des thèses des sociologues, l'attitude de M. Parodi, telle est précisément aussi la thèse même soutenue par M. Belot; et l'on conçoit que, plus encore qu'à la pensée de M. Durkheim, ce soit à la pensée de M. Belot que M. Parodi tienne à établir la foncière conformité de la sienne propre. — Or l'auteur des « Études de morale positive » se pose en adversaire du rationalisme métaphysique, ontologique ou Kantien, aussi bien que du « sociologisme », et, s'il objecte à la morale ontologiste le caractère purement *formel* et vide des notions générales du Bien et du Bonheur, il reproche également à la morale Kantienne la nature toute *formelle* encore et nullement spécifique de son appel au principe de contradiction et de son impératif; Kant a simplement posé le principe *a priori* d'une *logique générale de l'action*. Quant aux sociologues, s'ils conçoivent la sociologie comme une *histoire*, ils s'interdisent toute possibilité d'une « technique morale », puisque celle-ci marque nécessairement l'utilité *actuelle* des préceptes pratiques, donc leur *finalité*; s'ils la conçoivent comme une *physique*, ils font encore de cette technique une impossibilité, puisqu'en cet ordre la connaissance des faits et leur précision réagissent radicalement sur la nature des faits, et que l'on n'a pas affaire, dès lors, à la simple utilisation des lois réelles. Une « technique morale » suppose un choix réfléchi des *fins* à poursuivre. Et, sans doute, les fins ne sont pas objet de démonstration; par là apparaît illusoire l'idée même *d'obligation* morale. Mais on peut en fait proposer à l'acceptation personnelle, désintéressée et « consciencieuse », de chacun la fin universellement reconnue ou supposée, objet d'un vouloir implicite, et qui n'est autre que l' « intérêt social ». Que, d'ailleurs, la subordination à la société des intérêts individuels soit compatible avec l'autonomie proclamée de l'acceptation, c'est ce que prouve le caractère d'imparfaite réalisation de l'intérêt social, la possibilité pour chacun de nous de travailler à la réalisation plus complète d'une société idéale et meilleure. — M. Parodi ne conteste nullement les idées essentielles de cette synthèse opérée par M. Belot entre l'*utilitarisme social* et le *rationalisme*. Il croit seulement que cette doctrine, originale en son électisme, qui harmonise de la sorte la *rationalité* et la *réalité*, est plus rationaliste au sens Kantien que ne le pense son auteur, que les deux éléments de la doctrine n'offrent pas l'équivalence que l'auteur leur assigne, et que les idées que la doctrine écarte subsistent en elle implicitement. Aussi bien cette

« attitude consciencieuse », identique en fait à celle du savant et comme elle désintéressée, que M. Belot détermine comme l'unique attitude *morale*, par cela seul qu'elle attribue à la « vérité » une « valeur » indéniable, ne compte-t-elle pas, du point de vue théorique, une *obligation* réelle de l'acceptation de cette vérité, et, dès lors, du point de vue pratique, une obligation encore de subordonner à cette vérité les fins sensibles? Et si l'essence, nullement mystique, de l'obligation réside bien en cette attitude, comment reprocher au Kantisme la généralité de son principe, puisque l'attitude morale consistera en fait à vouloir la cohérence parfaite avec soi et autrui, et que la morale coïncidera donc avec la « logique » même « de l'action ». Non que l'on puisse déduire de cet « impératif » unique les devoirs particuliers, fournir par les relations de fait, principalement peut-être par les relations sociales: mais cet « impératif logique » n'en fournira pas moins le critère de la moralité des actes. Qu'importe que l'existence de cet impératif suppose un vouloir préalable non exigible, si la moralité se définit précisément par ce vouloir préalable, et si l'être moral est en dehors de la moralité au même titre que l'être logique en dehors de la science? La subordination même de toutes les fins à l'intérêt social tient précisément à la cohérence supérieure que réalise cette subordination, et surtout à la conception, affirmée par M. Belot, d'une société idéale qui réalise cette systématisation des fins humaines. Ainsi les deux éléments *matériel* et *formel*, « réalité et « rationaliste », ne sont pas *équivalents* au point de vue de la morale; c'est l'élément *formel* qui définit l' « attitude morale », déterminée par là comme proprement *rationelle*.

Une systématisation « rationnelle » de la morale comprendrait, si on pouvait l'achever, une théorie du Bien et une hiérarchisation objective des biens. Telle est précisément l'œuvre entreprise par M. Fouillée, de son point de vue largement synthétique, dans sa « Morale des idées-forces ». Et si M. Parodi estime la réalisation de cette œuvre un peu diffuse et la subordination tentée des valeurs et des principes à une valeur dominante trop peu ferme, il n'en admire pas moins la générosité de la méthode, la richesse des idées et le caractère rationnel de la conception. — Cette morale n'accepte pas de réduire la science à un symbolisme pur et de limiter son domaine; elle veut être pleinement *scientifique*, et elle justifie cette prétention par son rattachement même à la doctrine des « idées-forces », puisque l'idée de moralité, comme celle de liberté, si elles constituent des faits, sont également des principes d'action et déterminent la réalisation imminente de leurs objets. Ainsi l'idéal sort de la réalité et la réalité sort à son tour de l'idéal. Et comme il est du propre des idées, bien que subjectives, d'envelopper les êtres et l'univers, un « altruisme intellectuel » est donc à la base de la moralité, une attitude « impersonnelle » et morale est vraiment donnée par là. On peut construire, dès lors, une hiérarchie objective des valeurs et des fins, montrer

dans la socialisation croissante de l'individu l'épanouissement de l'attitude morale, faire de la « sympathie » intellectuelle le principe de cet épanouissement, montrer dans la science parfaite, identique à l'amour universel, l'achèvement de cette sympathie, mettre par suite l'amour et la bonté au dessus de toutes les autres valeurs, dépasser de ce point de vue la pure affirmation de la loi pour atteindre à une morale de la liberté, remplacer l'impératif catégorique par le « persuasif » suprême, faire du doute métaphysique, qui porte non seulement sur l'affirmation des réalités mais même sur l'affirmation des « valeurs » morales, la condition de ce désintéressement, de cet amour du risque, de ce quoi, de cette « spéculation », bref voir dans la constitution progressive de la moralité la manifestation graduelle de l'autonomie et de la « volonté de conscience ». — Une telle morale est pleinement *positive*, M. Parodi le reconnaît; mais il lui objecte qu'elle est insuffisamment *rationaliste* en son développement, soit qu'elle n'établisse pas de façon assez nette la hiérarchie des valeurs, soit qu'elle n'assigne pas assez explicitement à la « raison » la place souveraine. Et d'abord l'affirmation est ambiguë de son caractère *scientifique*, car l'estimation des « idées » à titre de « valeur » est subjective et *philosophique*, si c'est précisément l'attitude du savant que d'envisager en ces idées exclusivement le dehors et la position du *fait*. Surtout l'« intellectualisme » de la doctrine est compromis à tort par le rôle assigné à la « sympathie », donc au sentiment, par la supériorité prétendue de la charité sur la justice, par l'affirmation, fût-elle problématique, d'une « bonté en soi » supérieure même à la bonté morale; une morale ne peut-être « rationnelle » et valoir « objectivement » que si la sympathie et la charité et la bonté et les biens sont « évalués » par un acte intellectuel. Et cette méprise de la doctrine n'est-elle pas le principe de ce dédain illogique pour la loi et l'« obligation », puisque l'idée même de l'obligation (M. Parodi renouvelle ici la démonstration qu'il avait tentée au sujet de l'œuvre de M. Belot) se ramène à l'admission de la *vérité* comme « valeur » suprême? Enfin un « rationalisme » plus conséquent ne fonderait pas sur le « doute métaphysique » la valeur même de la moralité, puisque seule la valeur de la *raison* elle-même peut être mise à l'épreuve de ce doute purement épistémologique et que l'affirmation inconditionnelle de la « volonté de conscience » est « imminente » à l'exercice *moral* de la raison. — Ainsi, dans cette doctrine « positive » des « idées-forces », l'analyse de M. Parodi retrouve comme logiquement exigible le principe formel de « l'intellectualisme *rationaliste* »; de cette morale de l'amour universel et de la persuasion, elle dégage le principe Kantien de l'« obligation *rationnelle* ». Mais si c'est, au fond, par ce « rationalisme » implicite que la « morale des idées-forces » détermine en » vérités » ce que le pragmatisme a « changé en erreurs », le critique de cette morale reconnaît le bien fondé, en matière *concrète*, des thèses qu'il écarte ou qu'il corrige. Lorsqu'il s'agit de constituer la hiérarchie *réelle* des biens, c'est au relativisme

qu'il faut faire appel; et la « spéculation » et le « risque moral « et « l'idéal persuasif » recouvrent donc leur importance décisive dans la détermination de « l'objet moral » concret. L' « impératif de la moralité, valable en droit pour toutes les consciences » se réduit à « la loi rationnelle de chercher l'idéal ».

Dans un dernier chapitre sur *les données du problème moral*, M. Parodi reprend et précise, à titre de conclusions « positives », les thèses qu'il avait laissé « transparaître » dans la critique des doctrines par lui examinées. Et c'est ici que se détermine nettement le « rationalisme » de sa propre pensée; or, comme dans l'expression finale de cette « attitude » il « utilise » toutes les morales, objet de son étude préalable, il établit donc en ces dernières pages ce qu'il avait indiqué dès la première, l' « unité d'inspiration » de son essai critique. — Et d'abord c'est l'inaptitude des sciences telles que la biologie, la psychologie et la sociologie, à poser les *fins* de l'action morale qu'il rappelle, impropres qu'elles sont en tout ordre à nous donner autre chose que « des recettes ou des instruments d'action, sans nous enseigner quel usage nous en devons faire ». On ne saurait réduire ces « fins » à de simples produits psychologiques ou sociaux, puisque l'on suppose toujours même en cela une intelligence qui juge de leur nature, et puisque, d'ailleurs, au moment d'agir les choses se présentent à nous du dedans comme posant le problème d'un choix autonome entre les « décisions » et les « idées » d'apparence objective. Ainsi donc, en matière de moralité, c'est « dans la conscience de l'honnête homme qui délibère » qu'il faut « prendre son point de départ ». Et l'on ne saurait se contenter ici de la « technique morale » dépourvue d'obligation que décrivent M. Belot et M. Rauh; car l'attitude qu'ils décrivent de la sorte, en son impersonnalité, nous offre, à titre de consultation *rationnelle* de notre conscience, la « justification » d'une « vérité morale », valable en *droit* et revêtue, dès lors, d'un « caractère *obligatoire* ». — Ce n'est pas à dire que l'on puisse « revenir aux constructions *a priori* d'autrefois », car toutes les métaphysiques morales, qu'il s'agisse de l'idéalisme antique étranger aux devoirs vulgaires et aux sentiments naturels, ou de l'idéal chrétien en sa haine ascétique de la nature et du corps et son exaltation de la charité et du sacrifice, ou de la morale rationaliste moderne en sa froide abolition au profit de l'amour de toutes les conditions réelles de l'amour et son irréelle contradiction infligée par l'idée de justice à la loi de nature et à la différenciation et son intellectualisme étalant et dissolvant, aboutissant les unes et les autres « à un système d'antinomies » morales, à l' « impossibilité de définir un type de vie concret », « à la négation plus ou moins directe de quelqu'une des conditions nécessaires de la vie ». — « Cet échec n'est que celui d'une méthode, et non de la raison même », si du moins l'on entend la raison à la manière Kantienne et d'un point de vue *formel*, comme « faculté d'organiser l'expérience ». Car toute morale, même matérielle d'intention, est

inévitablement formelle en réalité. C'est ce que prouve l'analyse de la notion de plaisir, « forme nécessaire de nos actes » et signe de la satisfaction d'une tendance, mais qui, dès lors, simple « caractère commun », « ne saurait fournir à la moralité une matière » et un but. De même le bien n'est que la « marque distinctive » des objets voulus. De même encore l'utile, s'il n'implique pas nécessairement l'égoïsme individuel et si la notion que l'on s'en fait « ne précise nullement la matière même de notre vie active » se réduit à signifier « ce qui nous mettrait à même d'atteindre nos fins en général » et se ramène donc à « la forme commune de tous les moyens de nos fins ». L'analyse montre de façon analogue le caractère tout formel de la notion de bonheur, qui désigne la « synthèse » et l' « harmonie » « de tous les objets désirés », et de celle de Bien en soi, réductible, sous le triple aspect de « perfection » ou d' « ordre » ou d' « harmonie », à « l'idée d'une intelligibilité ultime et absolue qui s'impose à la raison comme un devoir », à « une condition de rationalité à laquelle doivent satisfaire toutes les actions bonnes ». — « La morale ne peut donc être que formelle ou n'être pas ». Et les diverses notions reconnues inaptes, en leur formalisme, à fournir la matière de nos actes, constituent à l'égard de ceux-ci des critères d'évaluation et se hiérarchisent en « se subordonnant à l'idée formelle par excellence » d'intelligibilité. Il n'y a pas, dès lors, « de morale sans obligation et sans loi »; et la loi morale, qui « s'impose à notre raison comme due », apparaît comme universelle et comme impersonnelle. Quant à la matière de nos obligations concrètes, elle est tirée de l'expérience à laquelle nous appliquons nos critères formels, éclairée par la science, hiérarchisée par le rapport des biens qu'elle comprend à la raison. Cette matière variera donc selon les temps et les lieux; et c'est l'importance des travaux des sociologues que d'avoir montré dans les représentations collectives un « facteur impérieux » de ces variations. Du reste, les diverses « mesures du bien moral » sont aptes le plus souvent à se concilier entre elles; de là le rôle de l' « utilité sociale » à titre de « critère privilégié » de ce bien, rôle mis en lumière par M. Belot. — Déduira-t-on de cette nature toute formelle de « l'essence de la moralité » que celle-ci ne saurait fournir « le motif réel et suffisant de nos actes »? Mais la raison, elle aussi, « est un instinct et une force naturelle », et, « besoin de cohérence et d'intelligibilité, la moralité reste » par là « une source d'action ». D'ailleurs, cet instinct cordonnateur de nos désirs, puisqu'il consiste à choisir entre ceux-ci, devra s'aider de ceux-là même qu'il approuve. Une morale « purement rationnelle et laïque » peut donc être *efficace*, à l'égal d'une morale religieuse, puisque l'une et l'autre n'ajoutent que des « adjuvants » à « l'essence » identique pour toutes deux « de la moralité », et qu'un rationalisme moral profondément « naturaliste » peut « faire leur place très large à toutes les forces de la nature » et trouver l'adjuvant que l'on cherche « dans la large culture de nos sentiments les plus humains ».

— Ainsi la raison en matière pratique est « constructive » et « inventive ».

Cette « invention morale » perpétuelle est nécessaire pour résoudre à chaque instant les « cas de conscience » dans une pratique « sans cesse en cours d'évolution ». Comment d'ailleurs, une théorie morale, générale et abstraite, moins complexe que les choses parce que plus précise et plus vraie, exprimant une règle et un idéal, ne contredirait-elle pas la réalité? D'où il voit que l' « idéal », ne pouvant se substituer immédiatement à la nature, doit se l'assimiler peu à peu, grâce aux « intermédiaires pratiques ». Dès lors, cette « exigence rationnelle », qui fixe aux actes leur *loi*, est aussi principe d'innovation et de progrès. Et le « rationalisme » apparaît ici comme un « naturalisme », puisqu'il s'agit d'un « instinct rationel », que « la pensée » est « un des aspects de la vie », que, « vie en train de se vivre et puissance de vivre », c'est donc, sous cette forme de « besoin rationnel » qui « s'accompagne de sa propre justification », l'instinct encore qui, et dans la formulation de la règle et dans l'action pratique, innove et progresse. Et ce « naturalisme » explique qu'en fait entre ce besoin « rationnel » et les besoins « vitaux » il n'y ait pas d'irrémédiable contradiction, et que ce sont bien la « raison instinctive » qui ait su toujours découvrir les « moyens termes » pratiques. « Ainsi la vie elle-même, la raison vivante, par ses imprévisibles découvertes, peut seule résoudre les difficultés qu'elle crée, concilier les antinomies vitales ». Ainsi encore « tout le devoir consistera à laisser la raison agir et se développer en nous comme une activité d'intellection et d'innovation à la fois, à avoir une *bonne volonté* ».

Sans doute la morale, qui suppose seulement l'aptitude à concevoir certains systèmes cohérents d'action et la complaisance de la raison en cette cohérence, ne fait appel « à aucune affirmation transcendante ou exclutologique »; et son rapport à la métaphysique est donc le même que celui de toute spéculation. Si l'honnête homme accepte la raison et son usage, comme la vie et ses instincts, le philosophe qui réfléchit se pose ici, comme ailleurs, « le problème de la nature et de la portée de cette raison ». Du reste, le problème de la valeur de la raison, sous cette forme de « problème de la destinée humaine », met en jeu des intérêts plus urgents; c'est là tout ce que l'on peut concéder. De là, dans les « ténèbres de la moralité », la part que l'on peut faire au « pain » en faveur de la raison, dans la valeur objective de la justice et du bien. Que l'on voie dans notre raison avec les matérialistes un simple « épiphénomène corporel », ou qu'avec les « pragmatistes » on ne voie dans la morale qu'un ensemble. d' « illusion vitale » dont l'unique fondement est leur utilité, dans les deux cas science et moralité perdent également toute significatien objective. Et la solution du pragmatisme est vraiment contradictoire, car la croyance à l'objectivité des croyances vitales est utile à la vie, qui postule ainsi la « rationalité » universelle : « Le pragmatisme est le moins pragma-

tique des doctrines ». Le « rationalisme » est ainsi la doctrine la plus favorable à l'action, la seule doctrine possible peut-être, si « penser c'est poser la vérité de la pensée » et si donc la conception même du devoir implique la « signification réelle » de « cette valeur posée par nous ». En fin de compte, il y a un « acte de foi » dans l'action morale; mais cet acte de foi, qui « porte sur la raison seule », existe implicite dans toute activité et dans toute vie : « Nous retrouvons ainsi, comme ultime postulat métaphysique, non de la morale seulement, mais de toute pensée et de toute vie, le généreux *Idéalisme* de M. Fouillée, la confiance en l'efficace de notre libre activité, en la valeur de l'idéal humain. Et pourquoi nierions-nous que cette croyance élémentaire, interprétée profondément, ne soit déjà, au sens le plus large du mot, religieuse par elle-même? »

J. Segond.

II. — Psychologie.

Th. Flournoy. — Esprits et médiums. *Mélanges de métapsychique et de psychologie.* Genève, Kundig, Paris, Fischbacher, 1911, in-8°, 561 p.

Il semble que le spiritisme ait le fâcheux privilège d'amener, chez les gens à l'esprit pondéré et désireux de l'étudier sans parti pris, après plus ou moins d'enthousiasme, une grande lassitude. L'auteur de l'ouvrage si remarqué il y a quelques années : *Des Indes à la planète Mars*, n'est pas suspect de malveillance ou seulement de défiance plus ou moins dédaigneuse à l'égard des « phénomènes psychiques » et de leur interprétation spirite; il blâmerait presque la prudence de savants qui ne veulent dire ni *oui*, ni *non* (p. 424-426). Quand il s'agit de faits ou d'apparences, de *lévitation*, de « matérialisation »; il admet comme objectivement établie une sorte de *télépathie* ou « transmission mentale, qui fournit au médium des informations qu'il ne possédait point », informations ne « dépassant pas » ce que l'un des assistants savait déjà (p. 479-480), et qui complètent les effets de la *cryptomnésie* ou souvenir de faits « subconsciemment enregistrés » (p. 476-477). Mais l'existence de faits psychiques *supra-normaux* n'entraîne pas l'admission d'une hypothèse aussi aventureuse que celle des esprits. On peut être spiritualiste, estimer que la survivance de la personnalité psychique à la personnalité biologique mérite de faire l'objet d'une croyance consolante et vivifiante (p. 540), sans avoir la moindre foi spirite (p. vi). Car « c'est se tromper lourdement que d'attribuer aux Esprits des morts, aux désincarnés comme on les appelle, les curieux phénomènes que présentent les médiums », du moment où l'on peut

les expliquer à bien moins de frais. L'hypothèse d'esprits produisant la télépathie, la télécinésie, ou dictant les messages, est en effet des plus onéreuses pour l'esprit critique ; de plus, « comme il y a nombre de cas où les faits supra-normaux se comportent visiblement comme relevant non point des défunts, mais de facultés spontanées et naturelles des vivants dans certains états spéciaux de leur personnalité, il est logique de supposer — provisoirement du moins et jusqu'à preuve du contraire — qu'il en est de même dans les autres circonstances plus obscures » (p. VII). Le rôle des médiums s'en trouve accru, puisqu'on en vient dès lors à leur attribuer le singulier « pouvoir » d'engendrer au moins des hallucinations collectives, et de « lire la pensée » de leurs semblables; mais il vaut mieux évidemment faire une telle concession, aussi grave soit-elle, (car elle n'a rien d'anti-scientifique), que d'admettre des agents mystérieux. Cela évite, soit dit en passant, d'attribuer à des hommes de génie des messages d'une « puérilité, qui ne donne guère à penser ni surtout à souhaiter qu'ils soient l'œuvre des désincarnés prétendus » (p. 507).

L'auteur a fort heureusement opposé les « esprits trompeurs » aux « esprits bienfaisants ». On a déjà lu dans la *Revue philosophique*, il y a neuf ans, le récit de Mme Dupond, à qui « l'esprit » de son ami Rodolphe annonça le 23 avril sa désincarnation, au moment même où Rodolphe en personne, bien vivant, allait écrire une lettre, parvenue le 30. L' « esprit » était sans doute « merveilleusement au courant de tout ce que Mme Dupond renfermait à ce moment-là dans son for intérieur, conscient ou subliminal, en fait de souvenirs, de préoccupations, de sentiments, de tendances, concernant Rodolphe ». Cet « habile faussaire » n'était autre que le moi subliminal du médium (p. 270-275). Le cas de M. Til (p. 276) est plus curieux encore : préoccupé à tort au sujet de son fils, M. Til reçoit de l' « esprit » un message des plus alarmants; lorsqu'après une démarche pénible il est enfin rassuré, l'Esprit avoue : « Je t'ai trompé, Michel, pardonne-moi. » Le cas n'est au fond que celui d'une « obsession graphomotrice » à évolution subconsciente (p. 286). Deux autres exemples analogues permettent de montrer nettement comment les personnages évoqués, les prétendus désincarnés « vivent en nous : nous les faisons agir et se développer conformément à leur caractère propre, dans les situations réelles ou fictives où le cours de la vie ou de notre imagination nous amène à les placer » (p. 292). S'ils sont morts, les croyances traditionnelles aidant, on est d'autant plus convaincu de la présence de l'esprit que les « sosies médiumniques offrent avec l'original défunt des traits de ressemblance plus précis et surtout plus imprévus »... que « le défunt tient tête aux médiums et vient exprimer des idées, des sentiments, des volontés, directement contraires aux leurs », à ceux de leur moi nettement conscient. Lorsqu'on a affaire à des « esprits bienfaisants » (p. 295), c'est souvent l'instinct subconscient qui entre en lutte avec le découragement conscient, l'idée folle, l'impulsion net-

tement aperçue : ainsi dans le cas de Benvenuto Cellini, éloigné du suicide par un « ange », on n'hésitera pas à voir la protection efficace de « l'automatisme moteur » et de « l'imagination subliminale » mis en branle par « les énergies latentes d'une puissante individualité » qui se refuse, malgré tout, à l'anéantissement volontaire (p. 298). Dans le cas de la baronne d'A..., — préservée du suicide par « l'apparition du Dr T... survenue au bon moment », et présentant un « bleu » à la taille comme indice de la violence que lui aurait faite le Dr T... désincarné, pour l'empêcher de mettre à exécution son sinistre projet, — il n'y a encore rien qui ne puisse être expliqué par le « moi subliminal » et l'auto-suggestion (p. 304-305). Pourquoi la subconscience de Mme d'A... a-t-elle revêtu les traits du Dr T...? « C'est que le Dr T... était précisément dans toute l'expérience de Mme d'A... l'être le plus digne et le mieux qualifié pour jouer ce rôle de Mentor vis-à-vis d'elle. Dans tout leur commerce verbal ou épistolaire, il n'avait cessé de représenter et d'incarner à ses yeux la raison, la sagesse, la foi en l'idéal, etc. » (p. 306).

Tous ceux qui ont pu étudier les phénomènes de *crypto-esthésie* et de *crypto-mnésie* (perception et mémoire latentes, subconscientes) comprendront aisément comment, à un moment ou à l'autre de notre existence nous pouvons être amenés par la fatigue à l'état de « dissociation », dans lequel l'être ignoré de nous, qui est le plus profond de nous-même, se présente à nos yeux, avec une vivacité hallucinatoire, ou nous impose une motricité anormale, sous les traits caractéristiques d'une personne étrangère. Cette explication est la plus simple, donc celle qui doit être admise par un esprit scientifique (p. 315) : elle permet de concevoir des « conjectures exactes » dues à des préoccupations et à des notions subconscientes (p. 324) et à une *incubation* prolongée, qui aboutit parfois à la production de romans subconscients : le roman martien de Mme Smead, postérieur à celui de Mlle Smith (p. 383), le « roman posthume de Dickens », par le médium James (p. 336-339). Que de connaissances, que d'aptitudes insoupçonnées, se trouvent en des sujets en apparence ignorants et stupides! Or la prédiction vérifiable est ce qui frappe le plus l'imagination de la multitude : les rêves prophétiques sont comme les prédictions médiumniques parfois d'une exactitude surprenante. Ainsi Mme Buscarlet prévoit une semaine à l'avance, le 10 décembre, de Genève, un fait qui se produira à Kasan au jour fixé, le 17 décembre (p. 353-356). Y a-t-il simple coïncidence? Y a-t-il télépathie? Peut-être convient-il de suspendre son jugement jusqu'à plus ample informé (p. 362).

Reste la grosse question des raps, des apports, de la télécinésie et des matérialisations. Les phénomènes de cet ordre sont ceux qui suscitent le plus aisément l'enthousiasme des spirites : une table légère oscille, se meut, frappe du pied; un pèse-lettres accuse une pression invisible; des craquements se font entendre dans le plancher ou dans la cloison ou dans un meuble; de menus objets sont soulevés ;

enfin on voit apparaître des fantômes à l'accoutrement parfois bizarre, des mains, des pieds, des visages; ou encore on sent le frôlement d'une chevelure, une étreinte ou un baiser (ch. VII, p. 363 403). Dans bien des cas on peut admettre la supercherie inconsciente, celle que le Dr Grasset a si bien mis en lumière dans sa « maison hantée » (p. 397); dans d'autres, il semble opportun de conjecturer des hallucinations ou illusions, avec commencement de délire individuel ou collectif, « d'interprétation mystique » (p. 392). Pour les raps comme pour les modifications mystérieuses de plaques photographiques. il suffit de se rappeler « que la moindre idée émotive qui nous traverse l'esprit, le simple réveil inconscient de quelque complexus sous-jacent suffit à produire une variation électrique sensible au galvanomètre; on ne s'étonnera pas que de profondes perturbations psychiques... doivent s'accompagner de modifications physiologiques aptes à se répercuter dans l'ambiance physique du médium » (p. 403). Nous voici sur la voie d'une explication très acceptable de cas célèbres, notamment celui d'Eusapia Paladino — dont les supercheries n'ont pas suffi à entraîner la disqualification (ch. VIII, p. 404-438), — par des « processus spiritogènes » (p. 491), par des modes de propagation inconnus, d'énergies encore ignorées du monde savant.

Les membres de la S. P. R. (*Society for Psychical Researches*) ont appelé, dans ces dernières années, l'attention des sceptiques sur les « messages complémentaires » (*cross-correspondence*, p. 494) qui provenant de trois ou quatre médiums différents seraient cependant l'expression d'une pensée unique, qui ne pourrait être comprise que si ces messages étaient réunis. Mais les faits ne répondent pas très nettement à cette sorte de définition (p. 495) et y eût-il concordance parfaite, concours évident et nécessaire, que l'on pourrait encore supposer une influence exercée par un médium sur les autres « par transmission et suggestion mentales à grande distance ».

On voit comment un recueil destiné tout d'abord à publier les résultats d'une enquête faite à Genève sur la médiumnité (p. I-207) est devenu un exposé critique des principaux modes de manifestations dites « spirites ». L'enquête a fourni un recueil (72 observations) de témoignages, les uns naïfs, les autres plus ou moins sceptiques, qui permettront aux gens curieux encore mal informés d'avoir une idée nette des « phénomènes psychiques » supra-normaux, ou faits « parapsychiques » (p. 192). La *médiumnité* peut être congénitale ou acquise, permanente ou passagère; elle ne va guère sans névropathie plus ou moins manifeste (p. 197) et la plupart des exercices sont au moins anti-hygiéniques : heureusement, la plupart des médiums, typtologues, clairvoyants, ou auditifs, se lassent vite et font passer la production des « phénomènes » tout à fait au second rang, derrière la « doctrine ».

Or cette « doctrine » est plutôt variable. La théorie plus digne d'attention est sans contredit celle de Myers (p. 241-266). « Le polypsy-

chisme de Durand de Gros, le double-moi de Dessoir, la désagrégation mentale de Janet, les états hypnoïdes de Breuer et Freud, l'être subconscient de Gyel..., tout cela semble n'être en somme que des ébauches... de la doctrine même de Myers » (p. 260). Pour Myers, notre moi conscient n'est qu'une minime parcelle de notre être psychique; notre conscience ordinaire ou *supra-liminale*, utile à notre adaptation, repose sur un moi *subliminal* qui a des facultés inconnues, les unes inférieures se rattachant à la vie biologique ancestrale, les autres supérieures, relevant d'une existence extra terrestre, et dont dépendent les faits « supra-normaux » de clairvoyance, lucidité, prophétie, etc. (p. 247). « Entre notre conscience ordinaire et notre conscience latente il y a de perpétuels échanges », et le génie repose précisément sur la « perméabilité exceptionnelle de la cloison psychique » qui sépare le supraliminal du subliminal; l'hystérie, sur une « perméabilité exagérée » (p. 249). De plus, « certains segments de la personnalité subliminale... peuvent s'en aller à distance impressionner les centres nerveux du percipient » : ainsi peut se constituer l'agent « phantasmogénétique » qui expliquerait bien des « phénomènes » de spiritisme (p. 253).

Certes, la conception de Myers n'est acceptable que dépouillée de son mysticisme et du vocabulaire correspondant; mais elle a le mérite de nous mettre en garde contre des négations trop dogmatiques, en ce qui concerne soit les moyens cachés dont nous disposons à notre insu, soit la solidarité foncière des individualités psycho-physiologiques.

G. L. Duprat.

Dr **W. C. de Sermyn.** — Contribution a l'étude de quelques facultés cérébrales méconnues. Paris, F. Alcan, 1911, vol. in-8°, 612 p.

Les facultés cérébrales dont l'examen fait l'objet de ce volume sont loin d'être aussi méconnues, à l'heure actuelle, que pourrait le faire croire le titre que nous venons d'énoncer. Beaucoup de savants, et non des moindres, s'en sont occupés avant M. de Sermyn, en se basant souvent sur des observations bien plus nombreuses que celles qu'il a eu l'occasion de faire lui-même et en suppléant, dans certains cas, à l'insuffisance de leur expérience personnelle par de vastes enquêtes qui les ont mis en possession d'un nombre incalculable de faits, dûment contrôlés et appartenant aux catégories les plus variées.

Ce qui constitue l'originalité de M. de Sermyn, c'est la hardiesse des déductions qu'il tire des quelques faits qu'il a observés, cette hardiesse étant telle qu'on est frappé par le contraste qui existe entre

les proportions plutôt modestes du point de départ et les dimensions majestueuses de l'édifice érigé sur une base aussi exiguë.

On ne tarde pas à s'apercevoir, d'ailleurs, en lisant son livre, que l'étude des facultés cérébrales méconnues n'a été pour M. de Sermyn qu'un simple prétexte pour satisfaire le besoin qu'il éprouvait, à la fin d'une longue carrière, de faire son examen de conscience, de résumer pour lui-même ses vues sur quelques-unes des questions les plus capitales qui intéressent l'homme civilisé moderne. M. de Sermyn a beaucoup médité et réfléchi et, quoique son livre soit dépourvu de tout appareil d'érudition, il n'en témoigne pas moins de lectures considérables et révèle une connaissance approfondie des dernières données des sciences physiques et biologiques. Mais l'auteur se sent à l'étroit dans le domaine précis des faits positifs; son tempérament quelque peu mystique le pousse à le dépasser et à en tirer des conclusions qui, sans être précisément en contradiction avec eux, n'en échappent pas moins à tout contrôle, dans l'état actuel de nos moyens d'investigation. Ce n'est donc qu'avec les plus grandes réserves qu'on peut accepter le titre général de « philosophie scientifique » qui figure en tête de cet ouvrage.

La philosophie de M. de Sermyn n'a toutefois rien de dogmatique. Les idées sur la formation des mondes, sur les origines de la vie et de la conscience, sur les rapports entre le monde organique et le monde inorganique, sur Dieu, la religion et la morale y sont exposées sous forme de causeries familières, avec beaucoup de chaleur et de conviction, mais sans aucune prétention d'offrir un nouveau « système ».

Nous ne pouvons guère songer à exposer ici tous les détails de cette philosophie. Disons seulement qu'en ce qui concerne tout particulièrement la vie, l'auteur en fait remonter les origines jusqu'à l'époque où notre système solaire s'est détaché de la nébuleuse primitive, et même, au delà de cette époque, il en fait coïncider l'apparition avec la formation de cette nébuleuse elle-même. La vie ne serait qu'une énergie, comme toutes les autres énergies, qu'une des manifestations de l'énergie universelle. Et si la vie, telle que nous la connaissons, n'est apparue sur la terre qu'à une époque relativement tardive, c'est parce que l'énergie universelle ne pouvait revêtir l'aspect de l'énergie vitale, avant que certaines conditions préalables fussent réalisées. Autrement dit, l'énergie vitale ne constitue qu'une des phases de l'évolution de l'énergie universelle. Mais si la vie, pour se manifester, exige la présence de certaines conditions, elle est indépendante de celles-ci, en ce sens qu'elle existait déjà, à l'état latent ou potentiel, de toute éternité, au sein de l'énergie universelle, avant l'apparition des premiers organismes, de la première boule protoplasmique amorphe. C'est que l'individualité ne constitue pas la caractéristique nécessaire de la vie. Entre l'énergie vitale et l'organisme qu'elle anime, il existe une simple juxtaposition, une sorte de symbiose, et la destruction de

l'organisme n'entraîne pas fatalement celle de la personnalité, laquelle est toujours susceptible de se réincarner dans un autre organisme, de revêtir une autre enveloppe charnelle.

Si les corps semblent diviser les êtres vivants, les opposer même les uns aux autres, l'identité du principe vital qui les anime rend, au contraire, possible une communication constante entre eux; c'est par le principe vital qu'ils participent tous à l'énergie universelle, à l'énergie cosmique, et rien ne s'oppose à ce qu'ils puissent acquérir la connaissance de faits et d'événements qui se déroulent en dehors de la sphère de leur action et de leur vie individuelles. C'est ainsi que s'expliqueraient les cas d'extériorisation, de télépathie, de télékinésie, de prémonition, de divination et autres manifestations dites médiumniques.

Les organismes ne se distinguent entre eux que par le degré de réalisation de l'énergie universelle que représente chacun d'eux. Dans les organismes les plus inférieurs nous saisissons précisément la phase où l'énergie vitale commence seulement à se dégager de l'énergie universelle. A mesure que nous montons l'échelle des êtres, nous voyons l'énergie vitale acquérir une autonomie de plus en plus grande, s'épanouir, se manifester d'une façon de plus en plus large et complète. C'est chez l'homme qu'elle atteint le dernier degré de son évolution, en engendrant la conscience. Celle-ci est venue ainsi se greffer sur la subconscience, mais sans la supprimer ni la remplacer complètement. Il existe entre la conscience et la subconscience, comme entre le principe vital et le corps, une simple juxtaposition, une symbiose, une division des fonctions. Produit le plus récent de l'évolution de la vie, la conscience en est, pour cela même, le produit le moins stable. Et si, à l'état dit normal et éveillé, c'est elle qui semble guider et diriger le moi, elle ne le fait en réalité qu'en se servant des données et des matériaux qui lui sont fournis par la subconscience. Nombreux sont d'ailleurs les cas où la conscience s'efface pour laisser le champ libre à la subconscience; et si les manifestations de celle-ci nous étonnent parfois, c'est parce qu'en elles s'expriment des habitudes, des expériences et des réminiscences qui remontent aux origines mêmes de la vie, dont la subconscience est une des premières réalisations, et se rattachent ainsi à l'ordre cosmique qui est la source de l'énergie vitale.

Ce bref résumé est de nature à donner une idée suffisante des vues métaphysiques de l'ouvrage dont nous nous occupons. Il est vrai que son auteur se défend avec énergie de faire de la métaphysique, et tout en formulant les conceptions les plus hardies, il ne croit pas abandonner le terrain de la science. Mettons qu'il s'agisse de simples anticipations qui échappent et échapperont de longtemps encore au contrôle de l'observation et de l'expérience.

Nous préférons la partie du livre qui traite de l'hypnose et de ses rapports avec le sommeil normal. Ici l'auteur se maintient sur le ter-

rain vraiment scientifique, et même sur les points au sujet desquels il se trouve en désaccord avec les idées courantes, nous serions portés à croire que c'est lui qui a le plus souvent raison. Il cherche notamment à effacer la séparation que la plupart des auteurs voudraient établir entre le sommeil hypnotique et le sommeil ordinaire, en considérant le premier comme un phénomène anormal. Il s'agirait, d'après notre auteur, d'une séparation purement artificielle. Il existe, non pas plusieurs variétés de sommeil, mais plusieurs degrés de sommeil, depuis la simple distraction et les rêves que nous faisons à l'état de veille, jusqu'au sommeil profond, avec ses songes et ses visions, que nous goûtons après une grande fatigue, jusqu'au sommeil hypnotique avec ses hallucinations et ses actes et mouvements automatiques. Dans tous ces cas, il s'agit d'un état de fatigue plus ou moins grande des cellules cérébrales, fatigue caractérisée par l'isolement de quelques-unes des cellules, dont les prolongements dendritiques ou neurones se retirent et cessent tout contact avec les neurones de toutes les autres cellules et de quelques-unes seulement d'entre elles.

A l'état éveillé, le moi conscient possède la faculté de provoquer à volonté des contractions coordonnées des neurones et d'établir ainsi des contacts entre des cellules déterminées, selon les besoins et les exigences du moment. La fatigue et le retrait des neurones, ayant pour conséquence l'isolement d'un nombre plus ou moins grand de cellules, se manifeste par un effacement plus ou moins prononcé du moi conscient et la mise en liberté du moi subconscient. Celui-ci, échappant alors au contrôle de la conscience, devient accessible aux suggestions, et cela d'autant plus qu'il s'agit de suggestions plus en rapport avec les habitudes ancestrales de ce moi. L'hypnose ne serait à son tour que le sommeil naturel prolongé par la suggestion et ne présenterait par conséquent rien d'anormal.

On a voulu établir un lien entre l'hystérie et l'hypnose. Rien de moins justifié, puisque celle-ci peut parfaitement se manifester en dehors et en l'absence de celle-là. Certains auteurs ont même montré que ce sont les névrosés et les hystériques qui sont les plus réfractaires à l'hypnose, et d'après Bernheim et Liébault on réussit à hypnotiser neuf mille personnes sur dix mille prises au hasard, tandis que d'après Witterstrand tous les enfants de trois à quinze ans peuvent, sans exception, être hypnotisés.

Ce n'est ni dans l'hystérie ni dans une autre névrose quelconque qu'il faut chercher la cause de la prédisposition à l'hypnose, mais dans certains rapports qui existent entre le psychisme conscient et le psychisme inconscient, ces rapports n'ayant d'ailleurs rien d'anormal, au sens courant du mot. A tout instant de la vie, chez tous les individus, le moi subconscient envoie des messages au moi conscient. Mais tandis que certains individus n'attachent à ces messages aucune importance, d'autres y sont plus sensibles, leur opposent moins de résistance, leur obéissent plus facilement, ayant peut-être une volonté

plus faible. Ce sont ces individus-là qui succombent le plus facilement à l'hypnose. Un degré de plus, et nous arrivons aux véritables médiums qui, contrairement à l'opinion d'un grand nombre d'auteurs, ne forment pas une catégorie à part et ne se distinguent des autres individus que parce qu'ils ressentent plus vivement les impressions qui n'affectent que légèrement la majorité des personnes.

Nous ne pouvons évidemment pas suivre l'auteur dans le développement de ses idées relatives aux phénomènes qui se rattachent à l'hypnose et la médiumnité. Mais le peu que nous venons de dire suffit à faire apprécier la méthode qu'il a adoptée pour arriver à une explication satisfaisante de ces phénomènes. Cette méthode, qui consiste à rattacher les manifestations hypnotiques et médiumniques, en les dépouillant de tout caractère anormal ou miraculeux, aux fonctions psychiques pour ainsi dire physiologiques, et à montrer qu'elles ne diffèrent de celles-ci que de degré, paraît *a priori* très logique et rationnelle. Mais, ainsi que nous l'avons dit, ce qui enlève aux conceptions de M. de Sermyn beaucoup de leur valeur, c'est d'abord le trop petit nombre de faits sur lequel elles s'appuient, ce sont ensuite les considérations d'un caractère trop mystique ou, si l'on veut, trop subjectif, dans lesquelles l'auteur a cru devoir les encadrer.

Dr S. Jankelevitch.

REVUE DES PÉRIODIQUES ÉTRANGERS

Mind.

A Quarterly Review of Philosophy and Psychology 1910, Juillet, Octobre.

Joseph. *L'explication psychologique des développements des objets extérieurs.* — Examen d'un chapitre du Groundwork of Psychology de Stout où l'auteur essaie de montrer que notre connaissance des objets extérieurs est due à l'expérience : il s'appuie sur les rapports d'espace ou d'étendue qui sont propres aux objets dits extérieurs. Joseph combat cette théorie parce que nos sensations sont qualitativement différentes des objets. Il est inutile de vouloir expliquer l'espace par des rapports contre des expériences psychologiques dont la nature est totalement différente.

Barton Ferry. *Le principe fondamental de l'idéalisme.* — Pour l'idéalisme, la proposition « je connais » est antérieure à tout autre critique de Descartes pour qui l'idée est la copie d'une réalité extérieure. Copernic a opéré une révolution en déplaçant le centre du monde : l'idéalisme moderne est né du besoin d'une nouvelle apologétique religieuse. Dans ce domaine Berkeley et Fichte ont opéré une révolution analogue.

Mac Coll. *Les contradictions linguistiques.* — L'auteur à montré, que le temps ne peut être conçu que sous la forme d'un mouvement quelconque, fût-ce celui de la vie. Contradiction de la matière et de l'esprit. L'âme est-elle dans l'espace? oui, à moins d'admettre qu'elle n'est qu'une abstraction.

Joseph. *Le développement de la perception des objets extérieurs.* — Continuation de l'article précédent et de la critique de Stout. Si la perception n'est qu'une adaptation motivée avec projection en dehors de moi, comment mon corps peut-il être pour moi un objet externe. L'auteur admet que l'on perçoit réellement les objets dans l'espace et que l'objet vu existe indépendamment du sujet qui le voit.

Gillespie. *La Vérité de Protagoras.* — On sait que dans un ouvrage spécial Schiller a soutenu que Protagoras est un des ancêtres du pragmatisme. L'auteur de l'article conteste cette assertion, parce que dans le *Théétète* et dans le *Protagoras* le sophiste grec admet un critérium humain du bien et du mal.

Bouman. *La différence comme ultime et dimensionnelle.* — L'affir-

mation et la négation ont une valeur logique égale, on voit tantôt plutôt l'identité, tantôt plutôt la différence. Quant à la différence dimensionnelle, c'est un des éléments de la théorie soutenu par Kant. Critiquant le principe des indiscernables de Leibniz, Kant remarque que, en effet, la différence entre deux choses supposées identiques est toujours possible en raison du lieu qu'elles occupent, et du rapport d'espace.

Woodhouse. *L'appréhension dans le sentiment (feeling).* — Pouvons-nous connaître nos sentiments actuels? Au premier abord l'affirmative semble s'imposer. Un examen plus attentif montre que cette réponse serait erronée. Ce que nous connaissons, c'est non pas nos sentiments, mais le fait de les avoir éprouvés. Connaître nos sentiments d'une manière directe est aussi impossible que de voir nos propres yeux. Ce qui fait connaître un sentiment c'est ou bien la réviviscence des circonstances concomitantes ou bien le souvenir de l'avoir éprouvé dans le passé.

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE

Jeudon. — *La morale de l'honneur.* In-8, Paris, F. Alcan.

Toulouse et Piéron. — *Technique de psychologie expérimentale.* 2 vol. in-12, Paris, Doin.

Engels. — *Philosophie, Économie politique, Socialisme.* In-8, Paris, Giard et Brière.

A. de Greef. — *Introduction à la Sociologie.* 2 vol. in-8, Paris, Rivière.

Dupré et Nathan. — *Le langage musical.* In-8, Paris, F. Alcan.

Tassy. — *Le travail de l'idéation.* In-8, Paris, F. Alcan.

Tauler. — *Œuvres complètes.* T. II, in-8, Paris, Pralin.

P. Dupuy. — *Le Positivisme d'A. Comte.* In-8, Paris, F. Alcan.

Dr Surbled. — *La Volonté.* In-8, Paris, Beauchêne.

G. Bohn. — *La nouvelle Psychologie animale.* In-12, Paris, F. Alcan.

Abramwoski. — *Analyse physiologique de la perception.*

Arnold. — *The Roman Stoicism.* In-8, Cambridge, Univ. Press.

Vorländer. — *Geschichte der Philosophie.* 2 vol. in-12, Dürr, Leipzig.

Pascal (Carlo). — *Epicurei, Mistici.* In-8, Cataria, Batterlo.

B. Croce. — *La filosofia di G. B. Vico.* In-8, Bari, Laterza.

Montes. — *La Ciencia criminal en Espana.* In-2, Madrid.

Le Propriétaire-Gérant : Félix Alcan.

Coulommiers. — Imp. Paul BRODARD.

SCIENTISME ET PRAGMATISME

C'est peut-être une loi générale de l'évolution sociale qu'à toute époque les esprits les plus représentatifs du moment actuel, ceux qui semblent s'opposer le plus fortement aux tendances anciennes et qui s'y opposent de la façon la plus consciente et la plus volontaire, se rattachent pourtant aux périodes précédentes par un lien étroit dont ils ignorent qu'ils subissent la contrainte et dont la pression leur impose pourtant une direction déterminée. Sans conclure à une aussi vaste généralisation, il semble du moins que l'on puisse relever à notre époque les symptômes d'un tel état de fait. A établir une opposition tranchée entre l'esprit d'hier et celui d'aujourd'hui, il apparaît en effet que la disposition à s'en rapporter à l'autorité de la tradition et de la foi religieuse sont les traits caractéristiques de l'un, tandis que le parti pris décidé de ne s'en rapporter qu'à la raison, à l'analyse, à l'expérience sont les traits caractéristiques de l'autre. Et voici, semble-t-il, deux antagonismes irréductibles. Pourtant et malgré cette opposition de premier plan, les esprits modernes conservent de leur hérédité une disposition fondamentale qui, d'un nouveau point de vue, sous l'angle d'une distinction plus profonde aperçue d'une autre altitude, permet de les confondre sous la même catégorie que leurs adversaires apparents. Ils demandent en effet aux méthodes nouvelles qu'ils invoquent, et qui diffèrent du tout au tout des méthodes anciennes, de leur procurer le même objet que procuraient à leurs adeptes les méthodes anciennes : la certitude à l'égard des choses premières et dernières.

Il y a contradiction entre leur mentalité gagnée à l'ordre nouveau et leur sensibilité qui n'a pas évolué, qui doit sa formation à l'ancien ordre. Il en résulte ceci qu'ils demandent aux méthodes dont ils font usage de leur procurer des résultats que ces méthodes n'ont point pour objet de procurer. Ils se persuadent

plus ou moins aisément, par des détours plus ou moins longs et selon des nuances qui déjà les distinguent entre eux, ou qu'ils ont atteint le but de leur recherche, ou qu'ils l'atteindront, ou que ce but peut être atteint et, par là, ils se classent encore comme les esprits dont ils voudraient différer dans la catégorie des croyants. Croire c'est, fasciné par l'auto-suggestion du désir, se persuader qu'une chose est vraie en l'absence de preuves établissant qu'une chose est vraie. Or si les croyants de l'ancien mode ont recours pour se persuader à des procédés impuissants à procurer aucune connaissance d'aucune sorte, ceux du nouveau mode ont bien recours à des procédés faits pour leur procurer des connaissances d'un ordre déterminé, mais ils veulent posséder par leur entremise des connaissances d'un autre ordre. Chez les uns comme chez les autres il y a place pour le fait de suggestion volontaire et pour l'état de certitude sans preuves caractéristiques de la croyance.

Ainsi les esprits les plus modernes et qui croient s'être le mieux délivrés du joug des anciennes croyances restent tributaires de la croyance ancienne selon sa conséquence la plus essentielle et qui consiste à avoir persuadé aux hommes qu'il existe une vérité d'ordre métaphysique, c'est-à-dire que l'univers a un sens ; qu'à la façon des buts définis et particuliers que notre action intentionnelle, déterminée par nos désirs, s'efforce d'atteindre dans le monde des phénomènes, il existe un but ultime vers lequel une intention métaphysique dirige l'ensemble total des phénomènes. Toute leur évolution consiste en ceci qui, dans l'ordre historique, est sans doute fort intéressant déjà, que, décidés à posséder la vérité métaphysique par les seuls et mêmes moyens qui nous livrent les vérités relatives, ils sont prêts, les plus élevés du moins, à accepter cette vérité sous les formes les plus décevantes et les plus contraires à leurs désirs, à lui sacrifier, sous quelque aspect qu'elle se présente, tous les aspects sous lesquels elle est apparue jusqu'alors aux hommes, tous les aspects sous lesquels elle a semblé séduisante et s'est attaché les consciences, l'habitude ayant créé en sa faveur une présomption de plaisir. C'est là d'ailleurs un mode héroïque de la sensibilité hérité de la culture ancienne où le sacrifice de l'individu à l'idée du bien se mue en un sacrifice au vrai, un mode héroïque qui ne se déclare que chez quelques-uns. En fait, le rationalisme dont tous se réclament se traduit, sur des plans humains

de niveaux très différents, par des attitudes également très diverses impliquant l'identification de la vérité rationnelle avec des conceptions plus ou moins semblables à celles de la croyance ancienne, plus ou moins optimistes aussi et plus ou moins précises. Tout le Homaisisme contemporain relève de ce rationalisme, et pour qui sait reconnaître sur les physionomies l'air de famille qui apparente les individus d'un même type, Homais tiré à des millions d'exemplaires à chaque génération de notre société contemporaine a sur toutes les faces le même sourire dédaigneux pour les dogmes des religions et, selon son milieu, selon son niveau, selon ses tendances, selon le hasard des influences, témoigne en même temps de toutes les formes de la crédulité. Il croit, pour des raisons tirées de la Raison, au Dieu du Vicaire Savoyard, il croit à une Providence anonyme, à une évolution dirigée par l'Idée, il croit à la Justice immanente, il croit surtout à la science, au progrès indéfini qui sera réalisé par elle; Homais idéalisé, il est enfin le héros idéologique qui croit à la Vérité toute seule, à la Vérité scientifique qui brise toutes les croyances de ses frères en Raison, toutes ces croyances qui furent ses propres étapes. Une telle attitude est une forme du rationalisme. C'en est une forme schismatique, mais elle est si prépondérante qu'elle a gardé pour elle le nom de la notion qu'elle a déformée et, qu'en fait, le rationalisme ne s'entend guère s'il n'implique l'hérésie de ceux qui font de la raison un moyen d'atteindre la vérité absolue.

D'un terme plus récent, pris ici en son sens péjoratif, cette forme du rationalisme s'exprime dans le scientisme. Si d'ailleurs cette attitude prête à sourire chez ses représentants les plus bas, elle est synonyme, chez les plus élevés, de la mentalité la plus utile, la plus féconde en résultats que notre époque produise normalement. Elle est si caractéristique de cette forme supérieure de la mentalité qu'on en rencontre encore des traces chez des philosophes qu'une haute culture critique eût dû immuniser, semble-t-il, d'une façon plus complète. C'est sous ses espèces les plus hautes que l'on considère ici le scientisme pour y distinguer ce que cette manifestation du rationalisme contemporain implique de contraire à la raison, ce par quoi elle est encore une croyance et non une doctrine.

I

Plus ou moins avoué, le scientisme implique les postulats suivants : que le monde est un tout donné, que le jeu phénoménal est compris dans un circuit fermé, que tout est donc calculable, que l'esprit scientifique ne doit pas désespérer de capter dans ses formules l'énigme apparente de l'univers, qu'il n'y a pas d'inconnaissable. Subsidiairement ces postulats impliquent d'autres croyances : la croyance au mieux, à l'homme plus heureux par la possession plus complète des lois de la nature, la croyance à la substitution possible des méthodes scientifiques aux religions et aux morales, soit la croyance à la solution rationnelle du problème moral.

Ainsi la croyance scientiste répète la somme des pétitions qui composent le programme de l'espérance humaine sous ses formes messianiques et morales. Elle restitue, en fin de compte, parmi les perspectives d'un développement inappréciable en durée, le thème du rêve toujours renaissant et qui jamais n'aboutit de la conscience humaine en quête de futurs meilleurs, de ce rêve dont un brusque éveil ne brise jamais l'élan parce qu'il est sans doute l'une des formes que prend, dans le champ de la conscience, l'énergie vitale elle-même. Par là, la croyance scientiste relève, parmi les catégories philosophiques, de celles que j'ai nommées philosophies de l'Instinct vital : comme les diverses religions, comme les diverses philosophies spiritualistes, elle a pour effet de donner aux hommes des raisons de vivre, de fomenter l'intrigue et les prétextes du jeu phénoménal, de faire croire pour faire agir. Elle ne recherche pas, comme les philosophies de l'Instinct de connaissance, la connaissance pure et simple, mais elle recherche la connaissance en vue d'un but. Il ne s'agit pas pour le scientisme de connaître comment les choses se passent pour le savoir, à la façon dont Socrate avant de mourir apprenait une chanson, mais de connaître pour agir. La connaissance n'est pas ici une catégorie, un mode de la vision, elle est un mode, un ressort de l'action, elle est un moyen pour un but, elle suppose l'existence du but, elle implique finalisme. L'organisation scientifique de la vie, qui est l'un des vœux souvent énoncés du scientisme, suppose en effet que la vie comporte

un but, que ce but est donné et qu'il est connaissable; car on n'organise qu'en vue d'une fin.

Le scientisme implique donc finalisme, finalisme au sens le plus métaphysique. Il suppose en fin de compte, dissimulée sous mille réticences, cette hypothèse que la vie a une fin prédéterminée, un sens, une direction connaissable et que l'organisation scientifique de la vie consisterait, après avoir distingué cette direction, à y pousser l'humanité. Or aucune conception n'est plus contraire à l'esprit scientifique que cette croyance en un finalisme métaphysique. C'est purement et simplement un acte de foi et le scientisme relève, sous ce jour, d'une croyance idéologique comme les diverses religions relèvent de la croyance théologique. C'est une croyance parce qu'aucun de ces postulats — le monde tend vers une fin — tout est connaissable — ne peut être démontré. Mais c'est de plus une croyance déraisonnable parce qu'elle prétend se fonder sur la raison, sur les formes de notre faculté de comprendre, et que ces formes nous montrent l'expérience, le devenir de l'existence se développant parmi les perspectives indéfinies du temps, de l'espace et de la cause, insaisissables donc dans leur totalité, échappant nécessairement à l'étreinte du savoir.

Les scientistes ne reconnaissent comme fondement du savoir que deux principes, la raison et l'expérience, c'est là leur méthode, — elle est excellente, mais ils font en matière philosophique le pire usage, invertissant l'ordre logique de ces deux principes, soumettant l'expérience à la raison, afin de réaliser avec les formes rigides de la raison telle qu'ils l'imaginent cette systématisation complète de l'existence qui légitimerait dans un avenir plus ou moins lointain la proposition du scientisme : Tout est connaissable.

Tout est connaissable et comme corollaire : « Il n'y a que de l'inconnu et point d'inconnaissable ». J'emprunte cette dernière formule à l'un des philosophes contemporains qui s'est formé du rôle de la raison, tenue pour un produit de l'expérience, la conception la plus légitime et qui, tout en se déclarant scientiste [1] pour s'opposer, fût-ce avec quelque exagération verbale, aux tendances

1. « Les conclusions de ce livre seront rationalistes, intellectualistes, plus précisément elles seront scientistes pour emprunter à certains adversaires un barbarisme expressif. » (Abel Rey, *La philosophie moderne*, Flammarion, p. 79.)

mystiques que renferme la pensée pragmatiste, n'en est pas moins très éloigné de l'état de croyance que je décris ou que je critique ici. Il m'a paru symptomatique cependant de l'extrême diffusion de la croyance scientiste qu'elle impose ses formules à des esprits qui ont su se placer à un point de vue critique aussi sûr que l'a fait M. Rey. Il m'a semblé enfin que si je réussis à faire sentir ce qu'il y a de contraire à la raison dans l'apparence de scientisme qu'assume la pensée d'un philosophe dont les conclusions sont sur presque tous les points excellentes, j'aurai atteint avec beaucoup plus de force le même résultat à l'égard de toutes les conceptions où se manifeste avec beaucoup de netteté la croyance scientiste. A vrai dire, il ne s'agit pas ici de critiquer la pensée même de M. Rey, qui me parait être hors de cause, mais de dissiper l'ambiguïté d'une formule qui, en un sens, au sens où l'a prise M. Rey, peut être tenue pour exacte, tandis qu'elle implique, au sens où elle est le plus généralement entendue, une acception dogmatique, un finalisme contre lesquels s'élèvent toutes les formes de notre raison.

S'il faut entendre par la formule de M. Rey que l'inconnu d'aujourd'hui est le connu de demain, qu'il n'est pas de forme renaissante de l'inconnu qui ne puisse être convertie par le progrès scientifique en une loi où s'inscrive le triomphe de la connaissance, on ne fera pas de difficulté pour accorder, avec M. Rey, crédit à la science et on conviendra volontiers avec lui que « hors de la science il n'est point de salut », au sens où cela signifie qu'il n'existe pas de connaissance extérieure à la connaissance. Il suit de là en une certaine mesure qu'il n'y a pas d'inconnaissable puisque tout inconnu actuel peut indéfiniment se transformer en connu. Mais, à considérer le jeu du mécanisme intellectuel, il apparaît avec non moins de certitude que toute relation aux termes inconnus ne laisse pénétrer son mystère que pour démasquer l'inconnu d'une nouvelle relation, et qu'il en est ainsi également d'une façon indéfinie. Et alors, ne faut-il pas conclure qu'en vertu du mécanisme de notre faculté de connaître, en vertu des exigences de notre raison humaine considérée comme le produit d'une expérience au sein de laquelle s'expriment les rapports réciproques de toutes choses, ne faut-il pas conclure qu'il existe nécessairement un inconnaissable à l'égard d'une conception totale de l'existence

qui ne peut être donnée, qui ne peut être atteinte dans le contenu de l'expérience ? Ne faut-il pas conclure que l'on doit faire place, comme à une condition de la réalité, à ce facteur de l'inconnaissable, pour la même raison pour laquelle on exclut de cette notion de la réalité, qui est relation, la conception d'une totalité objective qui est exclusive de la relation ?

*
* *

C'est cette forme de l'inconnaissable impliquée dans l'empirisme rationnel qui est niée par la croyance scientiste. Avant de montrer plus expressément, sous le jour d'un double développement, sur quelles analyses se fonde la nécessité d'un inconnaissable au cœur de la notion d'existence, on voudrait, reprenant en leit-motiv l'observation que l'on relatait au début de cette étude, faire voir comment les scientistes, en niant qu'il y ait de l'inconnaissable, s'apparentent aux esprits du mode ancien desquels ils croient se distinguer par cette négation même, comment ils se montrent par cette négation même tributaires de la sensibilité ancienne.

Il semble bien, en effet, à première vue que la croyance à un inconnaissable soit caractéristique des façons de penser qu'inspirait l'ancien spiritualisme, et si l'on consulte au mot *Science* le dictionnaire des *Sciences philosophiques* d'Ad. Franck, qui peut être tenu, semble-t-il, pour l'interprète en quelque sorte officiel des tendances spiritualistes longtemps prédominantes dans l'enseignement, on rencontre ces définitions du connaissable et de l'inconnaissable : « Savoir, énonce M. Martin, rédacteur de l'article, c'est connaître avec certitude. Le savoir parfait serait la certitude absolue et universelle ; mais ce savoir qui serait infini et immuable est évidemment en dehors et au-dessus des conditions de notre nature : il est un attribut de Dieu et il ne peut être autre chose. Pour nous c'est un idéal vers lequel nous pouvons tendre indéfiniment sans l'atteindre jamais. Le savoir humain sera toujours borné et toujours perfectible. » Il semble d'après cette citation, qui est l'expression de tout un programme, que la croyance à l'inconnaissable, sous quelque doctrine qu'elle se trahisse, fût-ce celle d'un Spencer, dissimule quelque relent théologique. Il semble donc qu'il suffise de bondir à l'antithèse de cette notion pour se

classer dans la catégorie opposée, dans la catégorie de l'esprit positif. Il y a de ce raisonnement simpliste dans l'attitude des scientistes qui reculant, par une stratégie opportune, vers l'avenir le plus lointain, l'accomplissement de la promesse, déclarent cependant qu'en soi tout est connaissable. Or à considérer avec plus de sérieux l'état du problème, il apparaît que, croyant s'écarter du point de vue théologique, les scientistes s'en rapprochent pour l'essentiel et pour ce qu'il contient précisément de contraire aux possibilités de la raison. Car le spiritualisme admet aussi que la connaissance totale et définitive est possible : elle est selon cette doctrine possible pour Dieu, et c'est par cette affirmation qu'elle forme en réalité une conception contraire aux lois de l'esprit. En transportant cette possibilité de Dieu à l'homme le scientisme ne fait que prendre à son compte la présomption ancienne en ce qu'elle a d'insoutenable et, la prenant à son compte, il en aggrave l'absurdité, car il pose dans le domaine de la recherche positive une pétition que le point de vue théologique reléguait du moins dans un domaine inaccessible, extérieur à la logique. Transporter de Dieu à l'homme la possibilité de la connaissance totale, petite différence entre deux attitudes qui demeurent analogues, nuance imperceptible et qui laisse pêle-mêle et confondus dans une même catégorie, celle de la croyance à l'absolu, l'athée et le déiste le plus convaincus. L'écart est beaucoup plus grand que les scientistes n'imaginent entre le point de vue théologique et le point de vue de l'empirisme rationnel : il ne consiste pas en ce transfert de Dieu à l'homme du pouvoir de connaître dans sa totalité l'existence, il consiste à reconnaître que ce désir de connaissance totale, que *ce désir de certitude* est lui-même l'essentiel du point de vue théologique et de la sensibilité qu'il a cultivée, que connaître est autre chose que connaître absolument, que c'est ce désir de connaissance totale et de connaissance dans un but qu'il faut muer en un désir de connaissance conforme aux nécessités de la connaissance. Dans sa prodigieuse analyse du caractère de Mme Bovary, Flaubert note que la jeune femme cherchait dans la littérature des émotions à consommer et non des paysages à contempler. Agrandie et généralisée, cette remarque s'applique aux deux aspects de la sensibilité métaphysique que l'on oppose l'un à l'autre : l'ancienne sensibilité, qu'on la découvre chez les esprits théologiques ou chez les scien-

tistes, est de nature toute émotionnelle. La conception d'une connaissance totale fait de la connaissance un moyen : le moyen de découvrir le grand secret, le pourquoi et le but métaphysique de l'existence, et la possession de ce secret se confond plus ou moins grossièrement avec une présomption de bonheur. Sous ces deux espèces, la connaissance est un moyen, et ce qui paraît important dans ce livre de l'existence que la science déchiffre, ce n'est pas le texte lui-même et les développements qu'il nous présente à tout instant, c'est la fin, c'est la solution vers laquelle il s'achemine, c'est la dernière page. Mais pour les esprits du nouveau mode que j'oppose à ceux-ci, connaître est synonyme de voir et la connaissance en tant que vision atteint à tout moment sa fin. Elle est à tout moment le moyen de faire apparaître un spectacle parmi des perspectives indéfinies qui assouvissent à tout moment et font renaître à tout moment la passion visuelle de la connaissance, qui laissent place toujours au désir de connaître plus avant qui est essentiel à la passion et à l'action même de connaître. Pour le scientiste n'avoir plus rien à connaître serait le triomphe définif, l'idéal. Pour l'esprit nouveau que l'on décrit ici, ce serait le néant, et son vœu exige qu'il y ait toujours dans la connaissance une part d'ignorance, qu'il y ait place toujours, avec quelque chose à connaître, pour la possibilité de nouveaux spectacles dans de nouveaux décors; son vœu ne redoute rien tant que de voir la toile s'abaisser sur le dénouement d'un cinquième acte. D'un côté, une attitude morale intéressée, messianique, situant toujours dans l'avenir l'assouvissement du désir; de l'autre une attitude esthétique faisant tenir dans la réalité immédiate l'assouvissement du désir.

Il s'agit ici de deux modes de sensibilité dont l'un est universellement répandu, dont l'autre est à peine formé et n'existe, en acte et inconsciemment, que chez les artistes-nés, théoriquement et consciemment, que chez quelques savants et quelques très rares philosophes. Considérés en soi, ces deux modes de la sensibilité sont deux tendances qu'il n'y a qu'à enregistrer comme des faits et à vrai dire, en tant qu'elle rejette tout rationalisme, qu'elle se réclame de la foi, affirmant comme vrai le vœu du désir, la première tendance échappe à la discussion. Il en est tout autrement lorsqu'elle se réclame de la raison, de la logique et prétend, comme le

scientisme, déduire des lois de la connaissance la possibilité de la certitude, la science absolue et systématisée du tout. Car le scientisme se fonde sur le respect des lois logiques et du principe de contradiction. Or ces lois, ces formes de notre connaissance, de quelque façon qu'on les envisage, concluent à la nécessité, au cœur de la notion d'existence, d'un principe qui échappe indéfiniment aux prises de la connaissance.

*
* *

L'effort le plus considérable du rationalisme contemporain en vue de réduire la notion d'existence à celle d'un système fermé, susceptible théoriquement d'être intégralement connu, a été tenté par quelques mathématiciens dont le représentant le plus autorisé est chez nous M. Couturat. Selon ces mathématiciens qui voudraient exorciser de la science toute induction, les principes mathématiques seraient une conséquence rigoureuse des principes logiques. Je ne pense pas que ce rapport étroit de la mathématique à la logique soit indémontrable, mais je ne pense pas non plus qu'il soit possible d'en conclure au caractère rationnel *a priori* de l'existence, et je touche ici à cette inversion hiérarchique des notions d'expérience et de raison dont je signalais la faute chez les scientistes. Dans son remarquable ouvrage sur *la Philosophie moderne*, M. Abel Rey, adoptant et exposant les idées de Mach, considère la raison comme une forme de l'instinct, comme le produit ultime d'une évolution, produit déterminé d'une part par la constitution de l'espèce humaine, d'autre part par le milieu. C'est l'expérience, l'évolution au cours de son devenir, qui a créé à la fois les rapports de l'espèce humaine avec le milieu tels qu'ils se sont formés objectivement et la conception que la raison en exprime. La raison est ainsi une adaptation « qui établit une correspondance entre les circonstances de l'action et l'être agissant[1] ». De ce que cette adaptation s'est produite, de ce que la raison est l'expression de cette circonstance empirique, il suit que l'analyse de la raison doit permettre de découvrir et de formuler les lois du milieu. Il y a identité entre l'expérience et la raison, la

1. *La philosophie moderne.*

raison est une partie de l'expérience en sorte que la certitude, au point de vue humain, de la logique et des sciences mathématiques se fonde sur un état de fait. Cela est suffisant pour la spéculation et pour la pratique, car traduisant le rapport même qui s'est formé entre le système humain et les autres systèmes qui composent l'univers, la raison implique pour l'homme une nécessité universelle en ce sens que si cette nécessité cessait d'être, cela signifierait une rupture du rapport qui s'est formé entre l'espèce humaine et les autres systèmes, cela signifierait la fin de la réalité fondée sur ce rapport, la fin de la réalité humaine. Or il est entièrement vain pour une intelligence de raisonner sur un système de relations dans lequel elle n'est pas comprise. La conception de M. Rey suffit donc à justifier le caractère de nécessité et d'universalité que présentent pour nous les sciences mathématiques tel que le conçoivent les rationalistes traditionnels; en même temps elle montre ce caractère dérivé de l'expérience.

Ce qui n'a pas été assez vu, ce qui surtout n'a pas été assez dit, parce que cela va contre la présomption, plus forte à notre époque qu'à aucune autre peut-être, de faire de la vérité morale le centre métaphysique de l'existence, ce qui n'a pas été assez dit, c'est que cette confiance accordée aux principes de la raison en tant qu'ils conditionnent et rendent possible notre connaissance du monde, nous sommes tenus de l'accorder sans restriction et de n'en répudier aucune conséquence. Or si nous nous assurons fermement que le tout est plus grand que la partie, que quelque chose ne peut à la fois être et n'être pas, nous n'avons pas de raison de douter non plus que le monde ne soit donné dans l'indéfini du temps et de l'espace, qu'il exclue tout commencement et toute fin. L'arbitraire empirique qui a créé, avec l'appareil rigide de notre raison, les formes fixes de notre connaissance nous manifeste qu'il les a créées de telle sorte que son improvisation puisse ou plutôt doive se perpétuer indéfiniment à travers elles. Ces formes nous apprennent qu'elles jouent, qu'elles fonctionnent en nous pour que le monde soit pour lui-même objet de représentation, non pour qu'il soit construit au gré d'un caprice de moralité, ou lui soit assignée une perfection différente de la réalité où il s'engendre.

Ce n'est pas parce que nous n'avons pas su encore inventer de

chaîne causale assez longue que nous ne pouvons, en jetant l'ancre, toucher le fond de l'existence et y amarrer dans l'immobilité conquise la connaissance systématique du tout, c'est parce qu'il n'y a pas de fond et que l'existence, qui est mouvement, échappe par sa nature à la possibilité d'un arrêt aux prises du calcul et aux déterminations totales. L'esprit qui tourne autour de l'existence immobile fait encore partie de l'existence et nie son immobilité.

* * *

Si l'on aboutit à ces conclusions à travers une conception fondée sur le thème de l'évolution comme celle de Mach, on y accède avec une non moindre sûreté et d'une façon à mon sens plus légitime, parce qu'elle se fonde sur le seul donné immédiat qu'est le fait de conscience, par la voie d'un criticisme psychologique et idéaliste qui emprunte à l'expérience seule tous ses éléments et tous ses moyens. Si l'on recherche, à la façon de Kant, parmi les éléments contenus dans l'expérience psychologique, ceux qui y figurent d'une façon constante, on y rencontre par delà les notions de temps, d'espace, de succession causale, un fait dont ces notions ne sont après tout que les conséquences et les moyens, et auquel Schopenhauer a reconnu le rôle primordial qu'il occupe en réalité, c'est l'action réciproque selon laquelle en tout phénomène de conscience un objet s'oppose à un sujet. Il n'est pas de sensation, pas de perception, pas de circonstance ou d'événement, pas de loi qui ne soit objet de connaissance pour un sujet qui s'en différencie de quelque façon, il n'est pas de fait de conscience qui n'implique cette distinction et cette opposition. En termes d'idéalisme, c'est-à-dire au regard d'une doctrine qui refuse obstinément de rien reconnaître pour valable hors le contenu du fait de conscience, et l'on désigne sous le nom de pensée ce contenu, la constatation que l'on vient de faire à la suite de Schopenhauer s'exprimera en cette formule : la pensée nous est donnée dans un état de division avec elle-même.

Cette première observation ne nous livre rien de plus que les conditions mêmes du fait de conscience. L'existence qui, dans le fait de conscience se réalise dans la connaissance de soi, pourrait s'y manifester peut être dans un état statique, le même paysage

objectif posant éternellement devant le même sujet le contemplant sans fin, ou dans un état chaotique, une pluralité d'objets sans liens entre eux apparaissant devant une pluralité de sujets épars, cette rupture de toute relation, cette dislocation absolue donnant naissance à une suite d'images kaléidoscopiques impuissantes à prendre la forme d'un univers. C'est l'expérience psychologique, c'est le fait qui nous informe qu'il n'en est pas ainsi et les analyses de Kant, relatives au temps, à l'espace, à la succession causale, reprennent ici, dans le champ maintenant ouvert et défini de la possibilité pure et simple de l'existence de la pensée, toute leur valeur. La sagacité de Kant s'est appliquée en effet à distinguer que dans toute expérience particulière il est un certain nombre d'éléments qui ne font jamais défaut et, les considérant pour ce motif comme les conditions de toute expérience possible, il les a mis à part de tous les autres sous le nom de principes de la raison pure. C'est là un nom. Il faut l'accepter, mais afin qu'il n'établisse pas de frontières trop hautes entre les éléments qu'il désigne et les autres, afin qu'il ne fasse pas perdre de vue leur origine commune dans l'expérience, il faut se souvenir qu'il n'implique à leur égard rien de plus que le caractère d'universalité dont ils témoignent. Les principes de la raison ont trait à des éléments qui font partie de toute expérience, quelle qu'on l'imagine, par opposition à d'autres éléments en nombre infini et qui font ou ne font pas partie de ces diverses expériences. A spécifier cette circonstance se réduit et s'épuise toute la signification du terme.

Munis de ces quelques remarques relatives aux modalités de l'expérience psychologique, nous en savons assez pour préciser le rôle des principes de la raison dans le jeu de l'existence. L'état de division de la pensée avec elle-même suffisait à nous rendre compte des conditions sous lesquelles l'existence se manifeste à sa propre vue et à vrai dire se réalise dans la relation de l'objet au sujet. Le fait qu'un certain nombre d'éléments inclus dans le fait de conscience, notions de temps, d'espace, de succession causale se rencontrent au sein de toute expérience quelle qu'elle soit, ce simple fait de constance nous explique comment les états instables et changeants, qui en sont aussi parties intégrantes, sont liés entre eux et composent un univers. Les éléments constants qui interviennent au cours de toute expérience se donnent comme le plan

commun sur lequel se rencontrent ces autres éléments instables comme le plan sur lequel ces éléments éphémères apparaissent et disparaissent, font figure un instant pour céder la place à d'autres, en nombre infini, qui ne font eux-mêmes que passer, repasser, s'évanouir, mais qui, par les relations qu'ils nouent entre eux dans le cadre commun de l'espace, sur la trame uniforme de la durée, suscitent des paysages et des histoires qui se suivent, composent des univers pour des consciences individuelles. Ainsi l'expérience psychologique tout entière nous apparaît comme un compromis entre une part de fixité, de répétition, de constance, d'ordre, de régularité, de systématisation et une part d'innovation, d'improvisation, de changement, de variabilité, de désordre, l'une et l'autre part concourant également à la réalisation du phénomène psychologique où s'exprime tout ce que nous pouvons savoir de l'existence, l'une et l'autre également indispensables, la première encadrant dans un même univers tout le divers qui jaillit sans cesse dans le champ de la seconde, celle-ci déterminant des représentations par différenciation avec d'autres.

Si l'on vient à considérer en quoi consistent ces éléments communs à toute expérience, à déchiffrer ce qu'ils formulent, on pénètre au cœur même du problème de la raison en ce qui touche à l'étendue et aux limites de son usage légitime. On observe en effet que, mêlés à toute expérience, ces éléments s'y montrent toujours identiques à eux-mêmes, s'y comportent d'une facon uniforme imposant à tous les autres éléments variables, compris dans quelque donnée psychologique que l'on imagine, des mesures, des conditions, des aspects déterminés, des dénominateurs communs par lesquels il est possible de les comparer entre eux, d'établir entre eux quelques relations déterminées. Renversant les termes de cette remarque énoncée peut-être avec quelque apparence de dogmatisme, on aboutira à une constatation identique. La circonstance, dira-t-on, selon laquelle les éléments instables compris dans quelque expérience psychologique acceptent des rapports communs, prennent place dans les cadres et se conforment aux exigences de quelques principes constants, apparaissant toujours dans l'espace et s'écoulant toujours dans la durée, cette circonstance constitue la condition sous laquelle ils font partie d'un système général d'existence ayant connaissance de soi, sous

laquelle ils font partie du système dont ils font partie, insistera-t-on, pour accentuer l'évidence tautologique du raisonnement.

Cette remarque suffit à expliquer comment la science est possible. Elle a pour conséquence d'établir son caractère de certitude parfaite dans le système de relations dont nous faisons partie. En même temps elle substitue, comme l'hypothèse de Mach, aux notions d'*a priori*, d'en soi, d'objectivité absolue prises pour les sources de toute connaissance rationnelle, la constatation purement empirique de faits de constance qui tant qu'ils se répètent soutiennent tout l'édifice de la connaissance dite rationnelle qui, si l'on suppose qu'ils cessent de se produire, suppriment les bases sur lesquelles s'appuyait la suite des systèmes à l'extrémité desquels nous spéculons et, nous supprimant nous-mêmes, ne laissent place pour nous à aucune spéculation. De ce point de vue, il n'est pas nécessaire en soi que des éléments constants figurent invariablement dans toutes les données psychologiques qui s'offrent à notre observation, mais c'est, parce qu'en fait ce phénomène de constance se réalise, que la pluralité des phénomènes sont liés entre eux, qu'ils forment un ensemble systématique, qu'ils peuvent être compris dans un même état de connaissance, c'est-à-dire qu'ils servent de base commune à une série de systèmes superposés différant les uns des autres, mais conservant entre eux des points de contact et engendrant à leur extrémité une intelligence individuelle qui les embrasse et les juge. C'est ce point de vue que je formulais en termes d'idéalisme de la façon suivante : « Pourtant parmi cette infinité de rapports auxquels donne naissance le mouvement selon lequel la pensée se fragmente, les cas ne sont point exclus où des rapports constants s'établissent, où des séries plus ou moins durables se constituent de faits liés entre eux par un lien de dépendance, par un enchaînement d'une rigueur suffisante. Or les raisonnements que nous poursuivons ici ne sont possibles que dans le cas où une nécessité de cette sorte s'est produite... Va-t-on s'étonner comme d'une rencontre miraculeuse si nous nous trouvons précisément en posture de spéculer sur les conséquences d'une réussite aussi exceptionnelle? Mais nous faisons partie de cette réussite, nos spéculations en sont elles-mêmes la suite et, si la fragmentation de la pensée s'était opérée selon d'autres modes, un autre paysage spéculatif, un autre état

de conscience serait déterminé par ce mouvement d'un autre rythme. Le paysage spéculatif dont nous considérons ici l'horizon est le seul qui convienne à l'état de fragmentation de la pensée au sein duquel nous sommes plongés, et cet état de fragmentation engendre nécessairement ce paysage[1]. »

Si la présence au sein de toute expérience psychologique de certains éléments invariables s'y comportant d'une façon uniforme suffit à fonder, indépendamment de tout *a priori*, la certitude de la science, il importe de délimiter le champ de cette certitude, de définir les objets auxquels elle s'applique. Or ces objets sont expressément les relations que soutiennent entre eux les divers éléments compris dans l'expérience. A tout ce qui apparaît, à tout ce qui est engendré dans l'expérience, les éléments rationnels de l'esprit, qui sont eux-mêmes un produit de cette expérience, imposent, par le fait de leur présence constante et de leur contexture invariable, un certain nombre de similitudes sur lesquelles tranchent les différences, mais ils n'ont aucun pouvoir pour susciter cette genèse et cette apparition ni pour la faire cesser, ni pour en déterminer les propriétés. Ils ne sauraient nous renseigner sur les origines d'un mouvement par lequel ils sont eux-mêmes engendrés, ni sur la fin d'un ensemble de phénomènes dont la virtualité n'est jamais donnée tout entière dans l'expérience. Mais non seulement il n'y a dans la raison aucune catégorie permettant de former, fût-ce des conjectures sur l'origine des éléments qui surgissent dans l'expérience, ni sur leur convergence vers une fin à laquelle ils seraient tous subordonnés, mais encore, les formes de notre connaissance, telles qu'elles sont données dans la raison, excluent expressément, par les perspectives illimitées qu'elles ouvrent devant notre vue, avec le caractère indéfini qu'elles assignent à l'espace, à la durée, à l'enchaînement causal, toute possibilité d'un commencement et d'une fin du jeu phénoménal. Il ne faut pas dire qu'il n'y a pas dans la raison de catégorie qui permette d'atteindre les notions premières et dernières, il faut dire, et cette assertion est impliquée dans la confiance que nous témoignons à la raison et dont la déduction scientifique atteste le bien fondé, il faut dire que le jeu phénoménal n'implique ni commen-

1. *Les raisons de l'Idéalisme*, p. 180.

cement ni fin, qu'il se dérobe expressément à la direction d'une idée qui l'envelopperait et lui donnerait une signification totale.

En faisant apparaître ainsi l'existence dans le jeu d'un mouvement sans commencement ni fin, la considération des principes de la raison permet de modifier la formule que l'on avait déduite précédemment de l'analyse du fait de conscience. Désignant sous le terme *pensée* la multiplicité des faits de conscience qui composent l'unique substance de l'expérience psychologique, on avait énoncé que la pensée se manifeste à sa propre vue dans un *état* de division d'elle-même avec elle-même. C'est *mouvement* désormais qu'il faut dire et avec ce mouvement de division de la pensée avec elle-même, nous atteignons la notion intégrale d'expérience, la notion d'une expérience arbitraire qui engendre, invente et enveloppe non seulement les propriétés contingentes de la matière, mais les formes fixes également en lesquelles consistent les principes de la raison. Mouvement empirique de division de la pensée avec elle-même, improvisation arbitraire sur laquelle il n'est point de prise, telle est la source commune de cette apparition, au sein de la genèse phénoménale, d'une part de rythmes constants et d'une part d'éléments divers dont l'entrelacs compose l'histoire plastique et sentimentale de l'univers. Telles sont les conclusions que nous imposent les modalités mêmes de notre raison, les conditions mêmes de notre connaissance, en vertu même des formes sous lesquelles elles se manifestent à nous dans l'expérience.

*
* *

A vrai dire, que l'on considère les principes de la raison comme le produit d'une genèse tout arbitraire, d'un vaste empirisme métaphysique, ou que, par un acte de foi purement arbitraire lui-même, on considère ces principes comme un en soi des choses, comme des normes en dehors desquelles aucune connaissance n'est possible, les conséquences pratiques, dans l'une et l'autre hypothèse, demeurent les mêmes, car les modalités de la raison dans les deux cas demeurent aussi les mêmes. Elles se donnent, comme des cadres à travers lesquels se développe la genèse empirique des qualités, elles sont un tamis à travers lequel indéfiniment passe quelque chose, la substance phénoménale, un jeu de relation

qu'elles nous disent inépuisable et toute leur fonction, en même temps que tout leur empire, consiste à assigner à cette substance phénoménale, par la structure même des mailles du tamis qu'elles composent, certaines propriétés uniformes et en même temps à prescrire l'écoulement intarissable de cette substance, à empêcher que le flux phénoménal s'immobilise jamais dans le repos d'un but atteint. L'une et l'autre hypothèse aboutissent au même et double résultat. Elles fondent la possibilité et la certitude de la connaissance scientifique, connaissance indéfiniment extensible des relations que nouent entre eux les phénomènes en passant par les mailles du tamis. Elles font de l'impossibilité de la connaissance totale de l'existence par elle-même, une loi de la connaissance, elles stipulent qu'il n'y a pas de problème à résoudre dans le rapport et dans les termes d'un commencement à une fin.

Pratiquement, l'une et l'autre hypothèse engendrent un rationalisme identique. Pratiquement, la croyance rationaliste que j'ai nommée le scientisme assume les mêmes torts à l'égard de ce rationalisme. Toute l'erreur du scientisme, et, atténuée dans son expression jusqu'à devenir imperceptible, elle n'en est pas moins considérable en son principe, toute l'erreur du scientisme consiste en une méconnaissance des principes rationnels pris pour des premiers commencements desquels la déduction de tout le reste est possible, alors qu'ils se donnent purement et simplement pour des éléments constants de l'expérience psychologique, rendant possibles par cette constance des relations entre les éléments éphémères qui animent et diversifient le champ de la conscience, introduisant parmi ce jeu arbitraire une part d'ordre et de systématisation, mais une part seulement qui laisse place aux improvisations de l'expérience.

Dans ces conditions, et l'hypothèse d'un en soi rationnel n'étant pas même expliquée par cette considération qu'elle réussirait à satisfaire le vœu d'une sensibilité morale, on ne saurait invoquer en sa faveur aucune excuse et on ne voit pas pourquoi on attribuerait à la connaissance deux origines différentes, dont l'une arbitraire, fantaisiste et vaine, située en un en soi mythologique, viendrait sans profit se superposer à l'autre dont nous ne pouvons éviter d'accepter l'apport, de recevoir les dons, dans laquelle nous rencontrons à l'état de fait ces principes rationnels selon lesquels

s'ordonne notre représentation du monde. On fondera donc le rationalisme sur l'expérience et non l'expérience sur la raison. On reconnaîtra que c'est dans l'expérience que les principes de la raison nous sont donnés et, consignant les renseignements stricts fournis par l'analyse phychologique qui nous décèle leur caractère d'universalité, on tiendra qu'un fait d'universalité se réduit à un fait d'universalité, qu'il n'implique pas par lui-même une origine différente de celle des autres faits rencontrés dans le même domaine. La constance dont témoignent les principes de la raison demeurera pour nous fortuite, empirique, un donné pur et simple. Et puisque ces principes trouvés dans l'expérience nous renseignent sur quelques caractères de l'expérience, nous les montrent comme un mouvement sans commencement ni fin, on conclura, sur la foi de la raison, à un pragmatisme essentiel, englobant dans son jeu l'acte même de division en une part objective d'elle-même et en une part subjective par lequel l'existence se réalise dans la connaissance avec les perspectives aussi de durée, d'espace et de relation à travers lesquelles cette connaissance s'accomplit. D'un tel point de vue, la notion totale d'expérience, la notion d'un empirisme universel embrassera ces faits constants, ces vastes décors métaphysiques au même titre que les propriétés où la matière se diversifie, au même titre que les relations innombrables où elle s'engendre et se métamorphose, nouant des intrigues sans fin sur la scène psychique, se perdant, s'oubliant dans les dissociations, dans les inimitiés, dans les divorces de l'analyse, se retrouvant dans les surprises, dans les rencontres et dans les effusions de la synthèse.

II

Une telle conception de l'expérience doit être atteinte, et ce n'est sans doute pas œuvre aisée ni conciliable avec les premières démarches de la mentalité puisque les philosophies, même les plus récentes, montrent quelque disposition à convertir en une entité supérieure à l'expérience ces faits psychologiques qui n'ont pour eux que leur banalité, leur ubiquité, leur universalité, les faits psychologiques les plus communs. Cette notion doit être atteinte, mais elle ne doit être dépassée et c'est la dépasser également que

de croire, avec le scientisme, qu'elle exprime un en soi des choses ou de vouloir, avec le pragmatisme, mettre en question la valeur, le caractère législatif des faits psychologiques universels qui constituent, parmi les données de l'expérience, la catégorie de la raison. C'est cette seconde tentative, c'est ce nouvel aspect de la croyance que l'on va maintenant considérer. Avant toutefois d'en entreprendre la critique et fidèle à la conception générale sous le jour de laquelle on a composé cette étude, on voudrait auparavant marquer le caractère commun qui classe dans une même catégorie ces deux croyances si dissemblables sous beaucoup d'autres rapports, la croyance scientiste et la croyance pragmatiste. On remarquera donc que l'idée de vérité selon sa valeur métaphysique implique cette conception ou cette croyance que l'existence a une signification totale qu'il s'agit de connaître et qui s'exprime dans la relation d'un commencement à une fin, dans un fait de convergence de tous les éléments qui y sont inclus en vue d'un but à atteindre. Dans leur rapport avec cette conception de l'idée de vérité on peut distinguer trois attitudes qui marquent le degré d'évolution de la pensée humaine et qui s'expriment en ces trois propositions où on peut les faire tenir : la vérité est donnée dans le dogme religieux, — il existe, donnée dans la Raison, une Vérité indépendante de toutes les formes particulières qui en sont décrites dans les différents dogmes ou dans les philosophies qui en dépendent, — il n'y a pas de vérité et les croyances où la Vérité s'affirme, selon de multiples images, sous les deux espèces précédentes, sont les fictions nécessaires où la réalité se construit et se fortifie sur l'illusion d'une vérité. La réalité et non la vérité est l'objet de l'existence. — Sous le jour de cette dernière proposition qui nie l'existence du rapport exprimé dans le mot Vérité, les deux autres se confondent, ayant ceci de commun qu'elles affirment l'une et l'autre l'existence de ce rapport bien que par des voies très différentes. Or le scientisme et le pragmatisme concluent en somme l'un et l'autre à la réalité du rapport qui s'affirme dans l'idée de Vérité prise au sens que l'on vient de définir. Si cette conclusion est beaucoup plus apparente dans le scientisme lorsqu'il aspire à une construction systématique totale de relations comprises dans un tout supposé donné, elle n'en est pas moins impliquée, elle l'est avec non moins de force dans le pragmatisme et

l'on va s'appliquer à montrer que la négation de l'idée de vérité, proclamée au premier plan de la doctrine, sur l'estrade où la parade s'exécute, parmi le fracas des cymbales et le bruit désert des dialectiques persuasives, n'est qu'un moyen suprême de reconstitution, par un détour, dans l'intérieur de la doctrine, de cette même idée de vérité sous ses formes les plus traditionnelles et les plus archaïques.

Cette ressemblance signalée, notons sans tarder que la croyance scientiste et la croyance pragmatiste diffèrent essentiellement par les buts qu'elles poursuivent et qu'elles présentent un degré d'utilité pour la vie très inégal, si l'on admet que la science soit elle-même utile, qu'elle soit, pour une part, une mainmise sur les choses, qu'elle les soumette, pour une part, à notre pouvoir. La croyance scientiste, s'il faut lui dénier toute valeur philosophique, n'en est pas moins en effet, sous ce jour, une hypothèse qui, loin d'être nuisible, fomente une illusion propre à stimuler l'esprit de recherche. Avec la part de griserie qu'elle apporte, elle fait fonction de sergent recruteur, elle enrôle des esprits pour les campagnes de la science. La croyance pragmatiste dont tout l'effet pratique va à substituer, dans le domaine moral, une forme nouvelle de l'illusion aux anciennes ne peut que discréditer dans une certaine mesure la recherche scientifique ou l'engager dans les voies les plus stériles. On ne voit pas que les idées émises par M. Bergson sur l'existence d'une durée indépendante de l'espace ou sur la négation du discontinu puissent être grosses d'aucunes conséquences dans le domaine scientifique ni qu'elles puissent substituer aux méthodes en cours jusqu'ici des méthodes plus fécondes. En termes de pragmatisme, c'est le scientisme qui serait vrai parce qu'il est utile et réussit et le pragmatisme faux parce qu'il risque de diminuer le prestige de la science et par là le pouvoir de l'homme sur les choses.

Notons encore, en faveur de la croyance scientiste, qu'au point de vue de l'évolution de la sensibilité morale vers une sensibilité d'ordre intellectuel, elle réalise un progrès très réel, consacre un désintéressement des vues subjectives individuelles au profit d'une représentation cohérente du monde qui est d'une valeur inappréciable chez ses plus hauts protagonistes. Le pragmatisme, au contraire, selon les intentions, cachées d'abord, qu'il manifeste avec

une évidence croissante, a pour objet de rendre possible le maintien en son ancienne place du vœu moral ancien. S'il présente quelque intérêt, c'est par le raffinement dialectique où il s'efforce dans le but d'ébranler la solidité de la raison en ce qu'elle a de contraire à ses démarches. A s'en tenir aux points de vue de la philosophie, il faut noter, en effet, chez les pragmatistes la prétention de se tenir à l'avant-garde du mouvement sceptique. Mais les libertés de dilettante qu'ils prennent à l'égard de la vérité logique n'ont d'autre objet que de déblayer la place pour y installer la notion d'une vérité morale. Le pragmatisme ne fait rien de plus que renouveler l'éternel moyen des religions dont Pascal usa avec génie et qui consi :e à ràvaler la raison pour préparer le triomphe de la révélation ou de l'intuition ou de quelque autre entité mystique.

Entre le scientisme et le pragmatisme, on s'en tient à cette affirmation et à cette dénégation à savoir, qu'à travers les cadres formés par le rationalisme intellectuel il se développe une improvisation empirique qui n'est point engendrée par la raison, à laquelle la raison ne saurait assigner ni une origine, ni un but, ni les qualités et les propriétés où elle se manifeste, que, d'autre part, cet empirisme ne peut se développer en dehors des limites et des conditions circonscrites par les principes rationnels édictant les règles du jeu qui se joue dans le champ de l'existence, déterminant le lieu scénique où tous les acteurs doivent apparaître pour être vus ou entendus.

Cette conception accorde au pragmatisme toute latitude pour développer ce qu'il y a de légitime dans ses propositions. De ce qu'il existe un domaine où la norme ne peut être déterminée par un calcul scientifique, il résulte que, dans ce domaine, les moyens édictés par les religions, les morales, les lois, ou la coutume n'auront d'autre criterium de leur valeur que la réussite et l'efficacité, soit l'avantage dont elles feront bénéficier les groupes qui les auront acceptés, la supériorité qu'elles leur procureront sur d'autres groupes qui auront obéi à d'autres impératifs. Dans ce domaine, c'est le résultat en effet qui seul juge la doctrine, l'efficacité y est le criterium de la bonté. De la bonté et de l'opportunité oui, mais non de la vérité, et c'est dans la prétention de faire sortir du domaine de l'utile cette idée de vérité après l'avoir

chassée du domaine logique que se font jour le caractère chimérique et aussi l'intention méta-morale et religieuse du pragmatisme.

Pour opérer cette transmutation du fait empirique en vérité, les pragmatistes n'invoquent pas d'autre intermédiaire que le vieux principe de finalité au moyen duquel, par un détour et à titre de postulat, ils rétablissent la conception de l'existence comme d'un tout donné que, plus brutalement, les scientistes laissent apparaître comme une pétition immédiate de leur point de vue. Les philosophes pragmatistes s'appuient pourtant sur deux principes excellents dans le domaine de la relation. La validité d'une assertion, disent-ils, est prouvée et établie par la valeur de ses conséquences. Pour peu que nous considérions les faits, « nous découvrirons, dit Schiller, que dans toute connaissance effective, la question de savoir si une assertion est *vraie* ou *fausse* est résolue d'une façon uniforme et bien simple. Elle est résolue notamment par ses conséquences, par l'attitude qu'elle adopte à l'égard de l'intérêt qui a dicté l'assertion en question, par ses rapports avec l'intention qui a posé la question[1]. » Ce principe suppose l'autre, à savoir qu'il n'est de vérité qu'en fonction d'un intérêt humain manifesté dans une intention. « La vérité, étant une appréciation, se rapporte donc à une intention[2]. » Ces deux principes sont très heureusement choisis en vue de la pratique, mais ils ne différencient en quoi que ce soit la catégorie du vrai de la catégorie de l'utile et d'un utile relatif, n'existant que dans son rapport à une intention variable et changeante, propre à faire surgir des décors et des épisodes sur la scène du monde, mais non pas à fonder une norme universelle, telle que l'idée de vérité au sens ancien l'implique. Or ce contenu ancien de l'idée de vérité les pragmatistes s'efforcent de le reconstituer par une voie qu'ils semblent croire nouvelle, mais qui n'est, a-t-on dit, qu'une résurrection des vieux procédés finalistes. Écoutons Schiller traitant du désaccord qui peut éclater entre divers ordres de la pensée relativement à l'utilité d'une proposition : « Idéalement et en principe, dit-il, ce désaccord quant aux buts qui doivent présider à l'appréciation d'une évidence quelconque peut toujours être aplani par un appel à la fin suprême

1. *Études sur l'Humanisme*, p. 199, Alcan.
2. *Ibid.*, p. 197.

qui unifie et harmonise toutes nos fins[1] »; et un peu plus loin : « Il est évident qu'ainsi comprise (au sens pragmatique d'utilité par rapport à une intention donnée) la vérité admet des degrés, qu'elle s'étend de l'humble vérité satisfaisant à une intention *quelconque* lors même qu'il s'agirait de l'humble intention présidant à quelque fin subordonnée, jusqu'à cet idéal ineffable de donner satisfaction *à n'importe quelle intention* et d'unifier tous les efforts[2] »; et plus loin encore : « De même que n'est pas vrai tout ce qui prétend l'être, de même n'est pas juste ou beau ce qui prétend l'être, alors qu'en fin de compte toutes ces prétentions sont jugées d'après les rapports qu'elles présentent avec cette parfaite harmonie qui est l'objet de notre aspiration finale[3]. » Il est permis de s'étonner qu'il soit possible de se recommander au point où le fait Schiller des doctrines de Protagoras pour résoudre les questions en termes aussi nettement platoniciens. C'est ainsi pourtant qu'on franchit le pas et que le pragmatisme, inauguré sous les auspices du plus strict positivisme, s'achève selon les rites d'une théologie médiévale. La vérité comme forme de l'utile s'y voit transmuée en vérité logique, c'est le terme employé par Schiller, par l'hypothèse d'une utilité métaphysique selon laquelle l'univers serait tributaire d'une norme suprême unifiant, comme l'hypothèse scientiste, tous les rapports qui s'y expriment en un système défini, ou tout au moins définissable. Une telle manœuvre, par laquelle l'Instinct vital fait le simulacre de philosopher sous le masque de l'Instinct de connaissance, permettra à toute croyance morale de se réclamer de cette utilité générale, de mettre sur le compte du caractère inachevé de la science et du développement même de l'existence l'impossibilité actuelle de se justifier par ses conséquences; elle autorisera toute croyance à s'affirmer non plus comme un vœu individuel, mais l'intuition anticipant l'expérience en cours, comme un absolu, fanatiquement au nom de la Vérité, au nom de la destinée véritable de l'univers.

1. *Études sur l'Humanisme*, p. 201 (F. Alcan).
2. *Ibid.*, p. 204.
3. *Ibid.*, p. 206.

*
* *

On a noté précédemment que la faute qui fait tomber parfois le rationalisme scientiste au rang d'une croyance est une faute contre le rationalisme; on voudrait montrer que c'est une faute contre le pragmatisme qui frappe d'une déchéance de même ordre les thèses pragmatistes les plus réputées.

Cette faute s'identifie avec celle qui fut commise par le Kantisme de la Raison pratique, doctrine qui, en fait, instaura le pragmatisme en ce qu'il a d'essentiel, l'affirmation du primat de l'action au sommet de la hiérarchie métaphysique, affirmation dont la règle plus expressément pragmatiste, selon laquelle les conséquences de l'action jugent seules l'action, ne peut être tenue que comme un corollaire, d'ailleurs inévitable. Or, impuissant à faire sortir de l'empirisme de l'action la majesté de la loi et dominé par le besoin de posséder un impératif absolu, le kantisme a rejeté et enfreint son principe à peine formulé par une manœuvre dont il est malaisé d'être dupe, si l'on n'y est incliné par certaines préférences. Il a placé au-dessus de *l'action*, dont il venait de proclamer la primauté, la *loi* de l'action, il a substitué sous le manteau, au primat de *l'action*, le primat de la *loi* de l'action, opposant ainsi et superposant aux lois de la raison pure dont il n'était pas possible de déduire la loi morale, non plus l'empirisme de l'acte, mais une loi inventée de toutes pièces, restaurant le dogmatisme intellectualiste qu'il avait semblé proscrire au nom de l'empirisme de l'action. C'était renverser exactement les termes, tirer un oui d'un non, avec le souci de conserver auprès des esprits qui se piquent de philosophie le bénéfice de la première attitude. Les pragmatistes comme William James et comme Schiller accomplissent la même manœuvre lorsque, proclamant eux aussi, le primat de l'action, ils n'ont rien de plus pressé que de déduire d'une finalité métaphysique attribuée à l'univers, hors de toute licence et par un postulat d'intellectualisme entièrement dogmatique, non pas sans doute, et figurée de pied en cap, la loi déterminée de l'action, mais l'affirmation de l'existence de cette loi.

Telle est l'infraction essentielle au principe fondamental du pragmatisme que commettent les représentants du pragmatisme américain et anglais pour laisser place à l'hypothèse d'une concep-

tion de l'existence en fonction d'une finalité morale. Ils laissent entendre qu'une expérience totale fonderait une loi universelle qui existerait déjà en puissance au sein de l'évolution actuelle du monde.

Ils commettent une seconde infraction moins voyante peut-être, mais non moins réelle et non moins grave par ses conséquences à l'égard d'un autre principe essentiel du pragmatisme, à l'égard de la maxime selon laquelle la valeur d'une assertion a pour mesure son efficacité. Ils entrent en effet en contradiction avec cette maxime lorsqu'ils tentent d'ébranler la solidité des principes que Kant nommait *a priori*, lorsqu'ils tentent de discréditer ces éléments constants de l'expérience psychologique dont l'utilité fondamentale et à tout instant évidente, à tout moment démontrée par ses conséquences, ne consiste en rien moins que dans le fait de donner à tous les autres éléments de l'expérience la forme d'un univers en les contenant dans les cadres d'un même système de relation. Une réalité conçue hors du temps et de l'espace n'aurait, ainsi qu'on l'a noté déjà, aucun point de contact avec celle que nous connaissons. Il suit de là que si le temps et l'espace ne possèdent pas un en soi objectif absolu en raison de quoi ils seraient des propriétés inhérentes à toute forme d'existence quelle qu'elle soit, ils sont les soutiens indispensables du monde que nous connaissons, de la représentation cosmique dans laquelle nous sommes acteurs et spectateurs, au sein de laquelle nous spéculons, en sorte que tout raisonnement sur la nature des choses fait en dehors de ces notions aurait trait à un monde dont nous ne ferions pas partie. C'est en vain que quelques pragmatistes croient pouvoir opposer à l'utilité primordiale de ces notions la possibilité de conceptions de l'espace à deux, quatre ou *n* dimensions et invoquent la cohérence parfaite des géométries de Riemann et de Lowatchewski. Ces constructions n'ont trait qu'à l'usage pratique et fondé sur des conventions, que nous faisons de la notion d'espace; elles n'ont de signification que dans les limites de cette notion, elles nous permettent, dans l'intérieur de cette notion, d'atteindre, par des moyens qui seuls diffèrent, par un symbolisme, par un système de signes dissemblables, par un autre détour, la même réalité sensible. Ceci pour en venir à formuler que, selon le critérium d'utilité du pragmatisme, les propriétés du temps et de l'espace assument en fait

et dans la pratique un caractère de nécessité aussi inéluctable par rapport au monde sur lequel nous spéculons que s'il s'agissait d'une nécessité absolue. L'expérience à leur égard est irréversible, en sorte qu'aucune réalité ne peut se développer dans le système d'existence dont nous dépendons qui entre en contradiction avec elles ou qui en fasse abstraction. Elles fixent les règles du jeu qui se joue dans l'existence. En dehors d'elles c'est un autre jeu sans rapport concevable avec celui-ci. Ou le critérium de l'utile comme mesure du vrai n'a pas de signification et le pragmatisme alors n'en a pas non plus lui-même, ou c'est une lourde faute contre le pragmatisme que de mettre en question la valeur, au point de vue du vrai, de quelques éléments sur lesquels repose la possibilité des relations que nouent entre eux tous les autres et dont l'ensemble compose notre univers.

Le point de vue que l'on a exposé au cours de cette étude attribue théoriquement aux sciences mathématiques et logiques toute la solidité et toute la sûreté dont témoignent pratiquement les applications que l'on déduit de leurs principes. Il ne fait pas obstacle, et précédemment on a insisté sur cette conséquence, à ce que des qualités nouvelles et même imprévisibles apparaissent dans le jeu de l'existence; il impose seulement à cet essor la limite du principe de contradiction, stipulant qu'il ne saurait se produire hors des conditions parmi lesquelles s'est développé le monde que nous connaissons. Il ne s'agit donc point, faut-il le répéter? d'immobiliser l'existence à la façon des scientistes en la traitant comme un tout donné dont on pourrait *sub vitro* et comme en vase clos déduire toute l'ordonnance, mais il s'agit de déterminer les points où se produit le mouvement par lequel elle échappe aux liens d'une connaissance intégrale et les points fixes, les rythmes constants par lesquels elle demeure un univers et conserve le minimum de cohérence indispensable pour que les phénomènes dont elle se compose puissent être embrassés par une même vision. Or les pragmatistes, rompant avec les principes du pragmatisme, ont précisément, pour donner gain de cause à l'intention spiritualiste qui les guide, inverti exactement les termes du problème : ils ont situé la possibilité du mouvement dans le domaine de la constance, celui de la logique et de la mathématique. Ils ont situé la possibilité d'un fait d'unification et d'universalisation dans le domaine

de l'incertain, du remous, de la lutte hasardeuse entre des éléments contraires, d'une lutte dont le résultat, seule sanction de la valeur, aux termes du pragmatisme, peut toujours être remis en question, peut toujours être infirmé par un résultat nouveau.

Ce n'est donc ni le pragmatisme ni la science que l'on a prétendu mettre en cause et critiquer au cours de cette étude, mais bien au contraire les déductions contraires aux principes du pragmatisme ou aux principes de la raison que, d'une part, les philosophes pragmatistes les plus considérables et, d'autre part, quelques philosophes rationalistes plus avides de posséder des certitudes que de connaître dans les limites de la connaissance possible, tirent des uns ou des autres de ces principes.

Le pragmatisme proclame à juste titre le primat de l'action, mais les pragmatistes, en imaginant un finalisme dont l'accomplissement sanctionnerait une forme unique de l'action, rivent sur l'acte la chaîne de la loi. Ils voudraient que dans le domaine moral certaines expériences fussent jugées bonnes et nommées des vérités parce qu'elles réussiraient; ils ne veulent pas s'apercevoir que la durée est la seule mesure objective du succès et que nous ne pouvons précisément jamais la posséder toute, qu'elle nous échappe par sa seule définition, qu'elle est grosse, ceci, M. Bergson l'a bien vu, d'avatars imprévisibles impliquant pour les éléments qu'elle entraîne dans son cours, la possibilité d'interversions dans les rapports de puissance qui existent entre eux. Ils voudraient par contre mettre en échec le caractère constant des principes de la raison et ils ferment les yeux à cette évidence que la connaissance logique, qui est, comme tout le reste, une création arbitraire de l'action, vaut pour tout le reste, est, pour tout le reste, d'une utilité qui ne se dément jamais, d'une utilité qui a pour nous la valeur d'une nécessité, en sorte que, selon les principes d'évaluation du pragmatisme, elle serait seule à mériter le nom de vérité.

Les scientistes qui se disent, qui se croient des rationalistes pèchent contre les principes de la raison en voulant étendre les applications de ces principes au delà du domaine de la relation dans lequel ils s'avèrent valables. Ils se réclament de l'expérience et prétendent soustraire à la genèse de l'expérience la formation des principes de la raison. Or à qui ne se départit pas du point de vue d'un pur empirisme, il apparaît que les règles de la raison sont

elles-mêmes le produit d'une expérience, d'une évolution active qui engendre à la fois des objets et des formes de connaissance et nous impose, en même temps que les réalités qu'elle invente, l'angle sous lequel nous les percevons. L'empirisme rationaliste est donc amené à reconnaître dans l'irrationnel, soit, dans quelque chose d'antérieur à la raison, dans l'arbitraire de l'action pure, la genèse de la raison. Il est amené à conclure que le mouvement créateur qui engendre le monde phénoménal dans la relation de l'être au connaître et de l'objet au sujet échappe aux lois qu'il crée, en sorte que nous ne possédons dans la somme des principes logiques aucun moyen de le limiter, de l'évaluer, de lui fixer une direction ni une fin.

Le dernier mot du rationalisme empirique est donc de conclure au pragmatisme, au primat de l'acte, de même que le dernier mot du pragmatisme est de reconnaître dans le fait de conscience, avec les moyens qui le rendent possible et l'ordonnent, c'est-à-dire avec les formes de l'intuition et les principes de raison qui en dérivent, la conséquence essentielle et irréversible en laquelle se résout, dans le système de relations dont nous sommes parties, l'énergie de l'acte créateur. Ainsi la question se résout en un compromis entre le pragmatisme et l'intellectualisme se limitant, se définissant et se supportant l'un l'autre.

Par delà ces conclusions où les deux thèses qui semblaient adverses manifestent leur identité, la croyance scientiste et la croyance pragmatiste, que l'on a mises en cause au cours de cette étude, apparaissent comme des schismes à l'égard des doctrines dont l'un et l'autre se réclament. Elles conservent ce caractère commun qu'elles relèvent à des degrés divers et avec des nuances, d'ailleurs assez tranchées, de la catégorie d'une sensibilité ancienne, aspirant encore à la certitude, à la possession d'une connaissance intégrale qui réaliserait à l'égard du tout l'*adæquatio intellectus et rei*. La fréquence de cette aspiration sous cette double forme impose cette constatation : à savoir, que la sensibilité est rétrograde, qu'elle n'est pas actuellement au ton de l'intelligence scientifique. C'est ce qui sonne faux dans la philosophie contemporaine, dans la meilleure. Elle a pour idéal de tout savoir, elle ne soupçonne guère encore l'existence d'une sensibilité nouvelle dont le vœu est d'avoir toujours à savoir.

JULES DE GAULTIER.

ESSAI DE CLASSIFICATION DES ÉTATS AFFECTIFS

I. *Préliminaire.* — « L'état d'incohérence de la psychologie affective et le vague de sa terminologie apparaissent dans leur plénitude avec le problème des classifications », dit M. Ribot[1]. Après avoir passé en revue les différentes tentatives faites à ce sujet et constaté qu'elles se peuvent ranger en trois classes, les unes ramenant tous les états de la vie affective à des modalités du plaisir et de la douleur, les autres considérant les émotions proprement dites pour les classer soit empiriquement et par l'observation courante, soit génétiquement par l'analyse suivant l'esprit des classifications dites naturelles, les troisièmes, d'après la méthode intellectualiste, rangeant les états affectifs d'après les états intellectuels qu'ils accompagnent, M. Ribot conclut à l'impossibilité d'obtenir une classification véritable des émotions, c'est-à-dire une distribution en ordres, genres, espèces suivant des caractères dominateurs et subordonnés. « Toute classification, ajoute-t-il, si elle n'est purement empirique, exprime une théorie générale de la vie affective, un « système », par conséquent une hypothèse. »

C'est en effet d'après une hypothèse que nous voulons essayer d'obtenir une classification des états de la vie affective; reste à prouver jusqu'à quel point cette hypothèse paraît probante.

Avec la terminologie actuelle il est bien difficile de pouvoir suivre les complications des sentiments dans leurs combinaisons multiples. Par cela même la question d'origine demeure toujours des plus obscures. Ainsi on emploie souvent le mot *plaisir physique* pour opposer ce qu'il représente au *plaisir moral*, lequel signifie dans ce cas un état agréable consécutif à une représentation. De quel terme se servira-t-on alors pour exprimer le plaisir consécutif au sentiment du devoir accompli et qui correspond à l'instinct purement moral? Le *plaisir intellectuel* signifie quelque

1. Th. Ribot, *La psychologie des sentiments*, 7e édition, p. 131 (F. Alcan).

fois celui consécutif au travail de la pensée; le *plaisir esthétique* n'est-il pas intellectuel, lorsqu'il porte sur l'activité mentale? à vrai dire tout plaisir n'est-il pas intellectuel en même temps que physiologique? Il faut avouer que, le plus souvent, on crée ces termes pour le besoin du moment, comme un artifice commode afin de pouvoir démêler l'extrême complexité que l'on rencontre dans les investigations de l'analyse. Tandis que si, dès le début, pour désigner les grandes divisions fonctionnelles du travail de l'intelligence, on adoptait des termes conservant toujours la même signification précise, l'emploi de ces termes dans les discussions futures permettrait toujours de se représenter aussitôt la fonction à laquelle ils correspondent. Par là, il serait plus facile d'obtenir une explication dynamique des mécanismes intellectuels et de suivre leur action simultanée, de découvrir les états où ils s'emboîtent en genèse, ceux où ils fusionnent en fonctions nouvelles, ceux où ils divergent pour se spécialiser. La question d'origine, qui est bien moderne, y gagnerait en clarté. Elle est presque toujours double. Pour un même sentiment, comme on le verra dans la suite, il faudrait distinguer l'*origine constituante* concernant la possibilité primaire de ses manifestations, et l'*origine de spécialisation* concernant le sens intellectuel que ces manifestations peuvent prendre. D'après ce qui précède on prévoit déjà que nous concevons l'intelligence comme constituée par plusieurs fonctions autonomes et dont les associations font la vie complexe de l'activité intellectuelle; c'est là l'hypothèse dont nous parlions tantôt et d'après laquelle nous espérons pouvoir établir une classification de nos états affectifs.

Des observations d'ordre courant semblent suffire pour nous permettre à ce sujet une opinion ferme. — N'est-il pas étonnant que nous puissions éprouver à la fois de la tristesse et de la joie par l'intermédiaire d'une même pensée? Sans doute, celle-ci peut nous causer des sentiments différents par les différents avantages et désavantages que simultanément sa réalisation nous procure; dans ce cas les sentiments opposés qui en résultent se combattent. Nous ne voulons pas parler de ce cas général, mais de celui esthétique, dans lequel, par exemple, la représentation d'une chose triste nous procure du plaisir. Il existe alors entre ces deux tons affectifs des liens de causalité : le premier occasionne le second.

Pour qu'ils ne se combattent pas, bien qu'étant opposés, il faut que l'un et l'autre appartiennent à des départements distincts de l'activité intellectuelle. La dissociation fonctionnelle des activités alors en jeu, l'autonomie de l'une par rapport à l'autre, empêche l'antagonisme des tons affectifs de se produire dans ce cas. En d'autres termes, *des tons peuvent s'accorder bien qu'étant opposés, parce qu'ils ne sont pas liés immédiatement au même département intellectuel.* — Pourquoi rions-nous d'un fait dans lequel nous ne sommes pas intéressés et n'en ririons-nous pas si notre personnalité s'y trouvait engagée? — Comment pouvons-nous ressentir à la fois une crainte dans l'attente d'un événement et un désir de le voir se réaliser? — Pourquoi la représentation d'un plaisir attendu, satisfaction d'amour-propre, de propriété, de gourmandise, etc., devenant intense, fait-elle s'évanouir le plaisir que nous éprouvions d'une œuvre d'art? Les tons affectifs sont cependant non opposés dans cette circonstance, ils devraient, semble-t-il, s'accorder. S'ils sont antagonistes, n'est-ce point parce qu'ils ne correspondent pas à la même fonction? On ne peut avoir chance de trouver une explication satisfaisante de ces faits que par une analyse admettant la distinction d'activités spéciales correspondant à des fonctions intellectuelles spéciales.

Lorsque, sur un champ de courses, je parie tacitement pour un cheval, si ce cheval n'arrive pas au poteau le premier, je serai moins affecté que si j'avais fait le même pari à haute voix devant des personnes auprès desquelles je voudrais passer pour un amateur expérimenté, ou si j'avais engagé sur ce cheval une somme d'argent. Dans le premier cas, l'idée de ma personnalité n'est point *intéressée*; dans les deux autres, elle l'est et de deux façons différentes; elles pourrait l'être aussi par une foule d'autres, comme l'expérience journalière nous l'apprend. Il est des idées « qui nous touchent » (expression de M. Ribot); il en est d'autres qui ne nous touchent pas. Il est des sentiments qui se rapportent au moi, à l'activité psychique, par lesquels nous nous sentons intéressés à l'occasion de certaines représentations; il est des sentiments qui nous affectent pour ainsi dire d'une façon désintéressée, des sentiments impersonnels et l'accouplement de ces deux mots si étrange qu'il paraisse ne surprendra pas le lecteur qui se souviendra de l'avoir rencontré dans bien d'autres traités. La

résistance qu'il éprouve sans doute à ces termes, disparaîtrait si l'on disait simplement qu'il est des sentiments psychiques et des sentiments mentaux. D'autre part, l'existence de sentiments provoqués antérieurement à la représentation, tel celui qui accompagne la dyspepsie nerveuse, la « frayeur » qui succède à un bruit violent pouvant se produire même après l'ablation des hémisphères; etc., permet d'affirmer qu'il est des états affectifs qui n'intéressent ni la fonction psychique ni celle mentale et que, pour cette raison, on considérera comme des manifestations pures de l'activité organique.

Ainsi donc les diverses manifestations de l'état affectif pourraient être ramenées à trois grands groupes.

1° Certaines émotions ne se produiraient pas si l'idée de personnalité ne se trouvait étroitement reliée à la représentation qui les occasionne; elles appartiennent à une activité ou fonction spéciale de l'intelligence, l'activité *psychique*; celle-ci correspondrait à la fonction intellectuelle d'après laquelle, dans certains cas, nos actes et impressions se rattachent immédiatement à l'idée synthétique de notre unité, de notre personne distincte, du moi.

2° Le travail de l'idéalisation peut employer l'idée du moi comme toute autre idée sans provoquer les réactions spéciales de l'activité psychique, comme je puis avoir l'idée d'une douleur corporelle sans l'éprouver ou du moins en la ressentant d'une façon infiniment atténuée. Le travail de nos idées qui n'entraîne pas les réactions actuelles psychiques appartiendrait à l'*activité mentale*. Celle-ci correspondrait non seulement à toutes les représentations de l'activité psychique désintéressée ou devenues inconscientes et automatiques, mais à tout le travail intellectuel opérant sur des idées sans entraîner de réactions psychiques; ainsi nous pouvons fort bien résoudre un problème sans faire intervenir l'idée de notre moi. L'activité mentale correspond à la fonction intellectuelle suivant laquelle nos idées se forment et l'idéalisation s'exerce et progresse sans le concours effectif du moi intéressé. Elle est antérieure à l'activité psychique, la dernière venue. Le contraire laisserait supposer que nous avons besoin de nous faire une idée claire de notre propre personnalité avant de commencer à penser, ce qui n'est pas à concevoir, ou que notre pensée a commencé par nous représenter comme personnalité distincte, ce qui est peu probable.

3° Antérieurement à la représentation même, se produisent un très grand nombre de phénomènes qui, appelés ensuite à se représenter, ne restent pas en dehors de l'intelligence; ce sont les divers réflexes et modifications corporelles marquant les réactions de nos organes aux excitations extérieures et internes. (L'excitation sensorielle en tant qu'antérieure à la représentation fait partie de cette catégorie.) Ils correspondent à la fonction intellectuelle d'après laquelle la matière nerveuse réagit à l'excitation; c'est l'activité que, faute d'autres noms, nous appellerons *activité organique*. Considérer l'activité organique comme une fonction intellectuelle, paraît tout d'abord impossible à admettre; un phénomène pouvant se produire en dehors de la représentation est, pourrait-on dire, en dehors de l'intelligence. Pourtant si l'on montre que, devenant ensuite objet de représentation, il concourt effectivement à la fonction et à l'exercice de l'intelligence, on est bien obligé d'admettre qu'il fait partie de la fonction générale intellectuelle.

Les fonctions ou activité mentale, psychique ou organique, telles qu'on les comprend ici ne sauraient exister que relativement les unes aux autres; si elles jouissent d'une certaine autonomie, elles ne le peuvent que reposant sur des états sensibles fonctionnellement dissociés. Nous verrons jusqu'à quel point les données de la neurologie autorisent ces vues.

La triple distinction que nous venons d'établir laissant concevoir des origines différentes dans nos états affectifs nous permet de critiquer plus directement les tentatives de classifications qu'on a essayé d'en faire. — Si l'on ramène toute la vie affective à la modalité du plaisir et de la douleur il reste à prouver que ceux-ci sont toujours de même nature. Si l'on tâche de montrer les combinaisons que peuvent conclure les états affectifs et la façon dont ils se subordonnent les uns aux autres pensant y arriver par l'analyse et la recherche génétique, en remontant du complexe au plus simple, on arrive à un point que l'on croit pouvoir considérer comme originaire. Mais si on le considère comme vraiment originaire et unique, cela ruine le principe des combinaisons, car à l'état primitif ne peuvent se combiner que deux phénomènes ayant des origines distinctes, sans cela ils se confondraient; on ne peut donc se dispenser de l'hypothèse d'une origine primitive multiple fondée sur les dissociations fonctionnelles de la vie nerveuse. Enfin le plus

souvent on ne classe les sentiments que par rapport à leur application pratique; c'est ainsi que l'on a distingué des sentiments sociaux, égoïstes, intellectuels, esthétiques, etc. Ces distinctions sont inspirées par le besoin d'imposer un ordre aux diverses manifestations du sentiment afin de le pouvoir décrire ensuite avec économie. A ce point de vue cette distinction est indispensable, mais est-il besoin de dire que, basée sur l'attribution et non sur l'origine, elle reste étrangère à l'esprit de classification? Les attributions peuvent être multiples et ne pas correspondre aux divisions physiologiques du travail de l'intelligence. Ainsi, si nous considérons le sentiment esthétique, nous voyons qu'avec l'art littéraire il peut se ramener au jeu du mécanisme de l'idéation et se produire avec un minimum de répercussion sur la sensibilité organique tout en étant très vif; tandis que sous la provocation des arts décoratifs et celui de la musique la répercussion organique sera très sensible, biophysique, cosensorielle pour le premier, cosensorielle et organique pour le second suivant les termes adoptés ici et expliqués plus loin; pour les deux il ne demande pas la représentation d'idées précises. Comme nous l'avons déjà remarqué, nous savons tous par notre propre expérience qu'au moment où nous jouissons d'une œuvre d'art si notre pensée est traversée par une idée à laquelle notre personnalité est intéressée, cela suffit pour que notre plaisir s'évanouisse; c'est du reste cette constatation qui a fait dire à la plupart des philosophes que le beau est *désintéressé*, que l'art est un jeu. — Ainsi donc, suivant que le sentiment esthétique se rapporte plus particulièrement au département de l'activité mentale ou demande la participation de l'activité organique, ou encore s'il vient à provoquer l'activité psychique, la nature du plaisir provoqué est modifiée; il s'évanouit le plus souvent dans ce dernier cas. En conséquence une psychologie qui aurait distingué à part le sentiment, esthétique, devrait encore, pour l'analyse de ce sentiment, distinguer trois divisions générales correspondant aux trois grandes modifications qu'il peut comporter. Il en serait de même pour l'étude d'autres sentiments. On prévoit les complications qui en résultent pour les classer; quelques-uns commencent à apparaître grâce au mécanisme de l'activité mentale et s'individualisent ensuite dans celle psychique, d'autres dépendent de l'activité organique et

n'acquièrent leur individualité, leur sens intellectuel, que dans le département mental ou dans celui psychique, ainsi qu'on le verra. — Tout ce qui précède revient à dire que nos sentiments ont des origines distinctes et que c'est à celles-ci qu'il faudrait se rapporter pour avoir chance d'obtenir une classification conforme à l'économie interne de l'intelligence.

II. *Les états affectifs mentaux.* — Le fait que les manifestations corporelles constituant l'émotion peuvent se produire sous l'effet d'une provocation extérieure ou interne, sans l'intermédiaire de la représentation, a été abondamment prouvé. L'existence de troubles mentaux pouvant être provoqués par des phénomènes extérieurs sans que ceux-ci affectent d'une façon manifeste la sensibilité générale, ou sans qu'ils dépendent de l'idée, est plus difficile à saisir. — Les centres d'association sont des lieux récepteurs comparables à tel centre sensoriel de projection avec cette réserve que celui-ci ne reçoit que l'effet des agents dont la spécificité correspond à la sienne, tandis que les centres d'association recueillent, pour les associer, toutes les excitations déjà acceptées par les organes périphériques; leur acquis est un complexus de toutes les spécificités sensorielles et organiques. Chaque sens est protégé contre l'intensité des excitants par des appareils d'adaptation, et quand, par suite d'un effet excitant intense et subit, la limite de protection est dépassée, l'organisme en est perturbé. L'activité mentale dans les centres d'association ne se trouvant pas en rapport immédiat avec l'extérieur, ne peut être perturbée directement par l'action de l'intensité, mais ce qui constitue l'acquis, l'ensemble des « images », leurs rapports par leurs liens réciproques peut être affecté par les apparences extérieures dont les formes (étendue, succession, concomitance, etc.) dépassent l'amplitude encore possible des rencontres des courants échangés entre groupes actuellement acquis d'éléments idéatifs. Toute acquisition nouvelle doit nécessairement déranger l'acquis, le *reformer*, produire dans la masse pensante des mouvements histologiques qui ne se sont pas encore manifestés. La rencontre de tout objet nouveau, non encore acquis comme idée ou représentation correspondante, semble devoir toujours exciter l'activité de l'idéation. Cela souffre des exceptions.

Il est des objets dont la forme ou l'étendue, ou la succession imprévue, peut produire sur le mécanisme idéatif en formation une perturbation générale; ce sont ceux dont l'idéification est actuellement impossible, parce que le groupement de leurs qualités sensibles ne trouve aucun groupe de neurones encore prêt à le recevoir, ou dépasse, pour pouvoir se représenter, l'amplitude des rencontres possibles entre les courants des groupes. L'action d'arrêt qui en résulte n'est point comparable à la gêne mentale éprouvée dans le cours normal de l'idéation, génératrice de l'attention et de la volonté proprement dite, parce que, dans le cas présent, il y a seulement gêne dans la tendance à poursuivre l'exercice commencé et que l'objet occasionnant l'arrêt peut être une impression acquise, une idée, donc un fait postérieur à la connaissance. Cette perturbation élémentaire, antérieure à la connaissance et dont on vient d'indiquer la cause, pourrait fort bien être appelée « peur mentale histologique ». On montrera plus loin comment cet état peut, dans la peur proprement dite, expliquer le passage de l'état organique à l'état représentatif.

Cet état moins intense serait la « surprise mentale histologique »; il souligne une réformation de l'acquis, mais non une perturbation, il marque un surcroît momentané d'activité de l'idéation, bien qu'étant antérieur à l'avènement d'une idée proprement dite. « La surprise antérieure à toute connaissance, dit M. Dumas [1], ne peut être ni agréable ni pénible, surtout si on veut bien la considérer dans le premier moment de son apparition. En général l'homme surpris ne sait pas, comme l'a bien remarqué Descartes, si le nouvel objet qui l'étonne sera bon, mauvais ou indifférent pour lui; il ne sait pas encore quels instincts particuliers vont être gênés ou satisfaits, et, de prime abord, il n'est porté ni à la tristesse ni à la joie. La réaction ne tend à devenir agréable ou désagréable que lorsqu'il pressent déjà les associations ou dissociations futures, lorsque la surprise se mêle d'éléments étrangers, et voilà pourquoi on peut parler de bonne surprise, de mauvaise surprise; ce qu'on qualifie ainsi ce n'est pas la surprise même, mais plutôt l'émotion qui, en fait, l'a suivie. » Ces remarques sont on ne peut plus justes en ce qui concerne l'activité

1. Georges Dumas, *La tristesse et la joie*, p. 186, Paris, F. Alcan, 1900.

psychique lorsque la surprise porte sur un ordre de faits capables d'atteindre le sentiment de notre individualité et les idées sur lesquelles ce sentiment repose directement, mais elles ne peuvent s'appliquer à l'activité mentale originaire. Cela n'est point de pure théorie, si l'expérimentation ne peut nous fournir aucune preuve, on peut, comme on le montrera dans un instant, retrouver l'état précédent dans l'impression esthétique.

Ce fait étant sous la dépendance du mécanisme par lequel l'idée se prépare et se forme, nous sommes tout naturellement conduits à nous demander comment les groupes d'éléments idéatifs, dont le jeu produit les représentations d'idée peuvent entrer en relation les uns avec les autres. On s'en rend compte par la *théorie de l'éréthisme idéatif*. L'ayant exposé ailleurs[1] il nous suffira de le rappeler très succinctement.

Les modes possibles de rencontres entre courants cellulaires paraissent ne pouvoir s'effectuer que de trois façons.

a) Un groupe de spécificité composite exalté par la durée, l'intensité ou la répétition de sa provocation tend de plus en plus à se décharger; il le fera dans les groupes qui sont de spécificité composite la plus voisine de la sienne puisqu'avec eux l'effort du transfert sera moins grand, c'est-à-dire dans les groupes analogues; ou bien il tendra à provoquer ceux de spécificité composite la plus lointaine, c'est-à-dire ceux en contraste avec lui et toujours en vertu du moins grand effort parce qu'il faudrait, à ces dernières, plus de force pour ne pas se représenter tandis qu'ils sont d'abord provoqués par leur résistance même, que pour se représenter. — *b*) Quand deux éléments de spécificité composite sont provoqués en représentation dans le même moment, l'un annihile l'effet de l'autre et un seul est perçu; ou bien leurs effets s'ajoutent et ils seront perçus en coïncidence, mais pour cela il faut qu'ils soient de spécificité composite analogue. — *c*) Enfin un groupe de cellules de spécificité composite donnant passage à un courant peut être modifié par lui, réformé dans ses qualités, mais le phénomène ne se produira que si les qualités idéatives du courant sont analogues à celles du groupe traversé, sans cela le passage n'aurait pas été possible.

1. Ideativer Erethismus dans *Arch. f. d. ges. Psychologie*, X. Band, p. 105-138. De la connexion des idées, in *Revue philos.*, févr. 1909.

Le terme *analogie* employé ici perd le sens superficiel, abstrait et banal qu'il a d'ordinaire; nous découvrons ce qui constitue sa réalité physiologique; il signifie affinité de la spécificité composite. Si nous constatons une analogie entre deux idées, c'est bien parce qu'en réalité ces deux idées ont des éléments communs, parce que, en tant que groupes d'éléments, il y a entre ces deux groupes affinité de spécificité composite. Qu'on considère n'importe quelle « image littéraire » on verra toujours qu'elle est conditionnée par une analogie. De telles « images » nous plaisent d'autant plus que l'analogie contenue en elles est plus sensible, et si on analyse celle-ci, on verra toujours qu'elle est produite par l'un des trois cas précités, *exaltation*, *réformation* ou *coïncidence* d'images composantes. Nous avons fait remarquer ainsi que toutes les représentations nouvelles de faits naturels soulignent ou appellent l'analogie entre ce qu'elles représentent et les représentations antérieurement acquises qu'elles réveillent. Elles *exaltent* ou reforment l'acquis toujours par les analogies entre images, elles excitent par cela même l'activité mentale. De même deux images qui *coïncident*, suivant l'expression employée, tantôt ont le même pouvoir sur l'activité mentale. L'état affectif qui les souligne marque un surcroît d'activité et se traduit par un sentiment de plaisir.

Cette dernière affirmation n'est-elle pas erronée? Les modes dits d'éréthisme idéatif soulignent-ils vraiment un surcroît momentané d'activité mentale et un état de plaisir? Certes on ne prétend pas que nous puissions avoir conscience à part de chacun d'eux comme modalité du plaisir mental : ce plaisir demeure fort obscur, à peine est-il perceptible. Il le devient plus nettement avec l'idée esthétique, mais n'est jamais localisable. Il est cependant aisé de nous rendre compte de la façon dont il peut se produire.

On a défini le plaisir un sentiment d'activité locale tendant à devenir activité générale. De plus il est un fait reconnu que toute activité perçue ni trop faible, ni trop intense, devient objet de plaisir. L'idée dans le moment où elle se forme participe à l'excitation de toutes les voies qui concourent à sa formation, par là elle semble être essentiellement esthétique; si pourtant elle ne le paraît pas toujours à la conscience, c'est ou bien parce que l'effort mental présidant à son avènement recouvre le sentiment d'éréthisme éveillé par l'excitation des voies en formation, ou bien

parce que dans la représentation de cette idée entrent des éléments liés à une expérience douloureuse et ceux-ci recouvrent encore le plaisir causé par l'éréthisme mental. Or quelles sont les conditions ordinaires reconnues de l'idée esthétique? — Elle doit être *désintéressée*. Cela signifie pour nous qu'elle ne doit pas éveiller notre activité psychique, car si les sentiments psychiques qu'elle provoque, joie, tristesse, peur, etc., étaient directement ressentis et comme éprouvés pour notre propre compte, ils atteindraient alors leur maximum d'intensité et leurs jeux recouvriraient le sentiment d'éréthisme mental; de même, si, dans les représentations d'une suite d'idées esthétiques, se glissaient des éléments dont la représentation particulière deviendrait trop pénible, comme il arrive dans les descriptions de tortures, de choses répugnantes, etc., pour la même raison la pensée cesserait d'éprouver une impression esthétique. On dit encore qu'un des caractères de l'idée esthétique doit être la nouveauté; on s'en aperçoit aisément par le fait qu'une même chose nous ayant plu, représentée plusieurs fois de suite cesse de nous plaire; nous pouvons toujours la juger belle, mais nous ne la sentons plus telle. C'est parce que l'activité mentale histologique n'exige plus qu'un travail de plus en plus faible, et, qui, entièrement acquis, serait complètement inaperçu. L'idée esthétique donne l'illusion d'une idée nouvelle, d'un progrès de l'idéation, parce qu'elle laisse percevoir l'activité du mécanisme par lequel s'effectue le progrès réel de la pensée, les deux conditions se réduisent au même phénomène. Est esthétique la représentation qui permet de sentir l'activité du travail idéatif.

De ces précédentes considérations nous retiendrons ceci. Le progrès de l'idéation ou l'illusion de ce progrès sont liés à des états affectifs, appartenant en propre à l'activité mentale. On va voir que non seulement le progrès mais aussi l'exercice courant de l'exercice dépend de ces états particuliers.

Sans difficulté on admettra que sous peine de ne pouvoir distinguer l'acquis de ce qui n'est pas encore intégré dans la masse pensante ou qui ne l'est qu'imparfaitement, il est impossible que le *reconnu* et le *non-reconnu* ne soient pas comme tels l'effet d'états cénesthésiques spéciaux de la mentalité. Toutes les discussions théoriques sur la valeur du critérium du vrai ne peuvent empêcher d'admettre que ce qui paraît vrai le paraît grâce à un état sensitif

mental, critérium actuel et relatif mais dont la conduite de la pensée ne pourrait se passer. Le progrès mental s'opère par des différenciations successives de l'acquis, et il est également impossible de ne pas admettre que les travaux divers que ce progrès suppose, ne soient pas, pour les éléments, sensitivement différents; de même les modes d'adjonction opérés par l'effet du plus d'affinité de la spécificité composite entre les groupes d'éléments (analogie) ne peuvent correspondre aux mêmes états sensitifs que ceux provenant de l'effet du moins d'affinité (contraste). Sans cela comment éprouverions-nous les sentiments de ressemblance et de différences? Le terme même de sentiment que le langage courant emploie ici pour exprimer ce que la pensée éprouve lorsqu'elle constate une ressemblance entre deux idées, une différence entre deux autres, suppose qu'il s'agit d'une opération de l'esprit qui, à l'origine ne laissant point de place pour le raisonnement, s'appuie sur des états affectifs de la mentalité. Ces états comme tels sont inconscients; ils ne se traduisent que par leurs effets idéaux. Si dans l'analyse des opérations mentales on ne remonte pas aux états affectifs conditionnant ces opérations, on ne donnera de celles-ci qu'une explication plus ou moins superficielle pour si subtile qu'elle soit. Au contraire, en y remontant, on trouvera une base positive à cette partie de la psychologie qui, pour être éloignée du fait sensible, a été presque toujours considérée comme manifestation pure de l'esprit, en dehors des conditions physiologiques.

Dans cette étude où on n'a voulu que dégager le principe d'une classification des états affectifs, il ne convient pas de nous attarder sur les particularités de l'exercice idéatif dont chacune demanderait une étude spéciale, ce que, du reste, nous avons fait ailleurs; il nous suffira d'en rappeler très brièvement les conditions possibles.

Lorsqu'il y a ressemblance entre deux représentations, cela tient évidemment à ce que celles-ci ont dans leur spécificité composite un plus ou moins grand nombre d'éléments communs; si tous les éléments étaient communs, il y aurait ressemblance parfaite. Lorsqu'il y a donc ressemblance, le travail mental histologique effectué à l'occasion de deux représentations est réduit et intense, agissant sur de mêmes groupes deux fois provoqués; lorsqu'il y a sentiment de différence entre deux représentations, la spécificité com-

posite de chacune d'elles ne détient par rapport à l'autre qu'un nombre réduit d'éléments communs; plus le nombre en sera réduit, plus la différence sera grande. Provoqué par deux représentations successives ou simultanées présentant contraste dans leur composition élémentaire, le travail histologique mental est encore intense puisqu'il porte, dans un même temps ou dans un intervalle aux termes très rapprochés, sur des éléments qui à l'ordinaire ne se représentent pas simultanément. Les conditions du travail ne sont plus les mêmes que tantôt, dans l'un et dans l'autre cas il y aura suractivité élémentaire. Si cela vraiment correspond à un état de plaisir pour l'élément, ce plaisir est différencié par les conditions histologiques qui le produisent. Ce qui nous permet d'apercevoir la ressemblance de deux idées, la différence de deux autres serait donc un fait d'ordre sensitif. Distinguer la ressemblance vraie ou la différence vraie entre phénomènes aux apparences très complexes est une opération des plus élevées de l'esprit, mais qui se ramène, comme on va le voir, à une succession d'états élémentaires sensibles, c'est-à-dire au mécanisme affectif mental.

La *reconnaissance* serait un cas particulier du sentiment de ressemblance. Prenons le cas le plus simple. Nous reconnaissons un objet qui tombe sous nos sens lorsqu'il nous procure une impression que nous jugeons identique à celle qu'il nous fit éprouver lors de la rencontre antérieure. Le terme « nous jugeons » que j'emploie ici n'est pas tout à fait exact; ce n'est pas en vertu d'un jugement que nous reconnaissons d'ordinaire un objet, mais par un état sensitif mental; le jugement ne viendrait qu'après pour vérifier ou confirmer l'impression. Celle-ci ne marque pas un travail nouveau, elle ne résulte pas d'un effort associatif entre groupes d'éléments cellulaires ou d'une réformation de groupes, caractères qui, au contraire, paraissent être ceux du travail dont l'effet correspond au *non-reconnu*. Avec le reconnu le travail se concentre dans un groupe acquis. Cet état de suractivité correspond-il à un plaisir? Si nous ne consultions que la conscience nous conclurions à la négative, car nous savons bien que d'ordinaire nous avons plus de plaisir à voir un objet nouveau qu'un autre de nous bien connu. Cependant s'il y a suractivité il y a aussi plaisir; on s'en rend compte en remarquant que le groupe en question ne peut jouer à aucun autre moment avec une activité aussi vive. Ce

serait donc encore dans cette différenciation du plaisir mental que consiste la différence affective d'après laquelle nous avons tantôt l'impression du reconnu, tantôt celle du non-reconnu.

Notre sens de l'*orientation*, bien moins développé que celui de certains animaux, paraîtrait pouvoir se réduire à la *reconnaissance* de série d'impressions et de sensations, reconnaissance portant et sur ces impressions et sur l'ordre de leur succession; elle se ramènerait ainsi donc à des états élémentaires affectifs de la mentalité.

De l'état affectif mental dépendent encore les mécanismes du raisonnement. — On se souvient peut-être d'une théorie assez récente montrant que le raisonnement en forme est réductible au raisonnement perceptif; dans celui-ci on retrouverait la forme du syllogisme réduite elle-même aux prétendues lois de l'association de l'image. Cette solution ne saurait satisfaire, car les liens de l'association des idées restent en dehors du fait par lequel les idées se forment, ils ne rendent compte que des effets apparents, et non de la condition primitive de ces effets. Il est imposible de ramener tous les raisonnements au type de syllogisme parce que le syllogisme tel qu'on le pose, escamote précisément ce qui fait la raison d'être du raisonnement, le besoin de vérifier une idée douteuse. C'est parce que je doute que ceci soit un cristal que je suis amené à me dire : Tous les cristaux ont un plan de clivage, etc. Comment, ayant perçu une différence entre l'objet vu et l'idée de celui par lequel je vois cet objet, saurais-je qu'une différence réelle s'impose ou non, différence devant faire progresser la pensée par l'acquisition d'une idée de chose nouvelle? Cela est bien le fait d'un mécanisme sensitif dans lequel entre la réaction affective de la masse pensante provoquée, le reconnu ou le non-reconnu.

Deux autres questions se rattachent à la précédente. Comment le raisonnement que l'on vient de faire paraît-il juste? Quel est le critérium du vrai? il s'agit ici d'un critérium, non pas absolu, mais relatif au progrès actuel de l'idéation. Il doit être nécessairement souligné par une satisfaction ou une gêne de la masse pensante. Si le raisonnement se conclut d'une façon automatique à l'origine, il n'en est pas toujours ainsi, il peut demander l'intervention de la volonté et de l'attention volontaire. Ces deux phénomènes paraissent alors comme occasionnés par une réaction mentale, un état affectif cérébral.

Sans chercher à classer ce que nous avons appelé ici états affectifs mentaux, ce qui serait prématuré, puisque leur étude est tout à ses débuts; nous devons noter en passant leur variété et leur variation suivant les mécanismes histologiques en jeu et l'orientation de la pensée en vue de son devenir. Ainsi le plaisir consécutif à l'activité des éléments idéatifs peut prendre diverses modalités et produire des effets conscients opposés suivant qu'il marque une différence ou une ressemblance, le connu ou le non-reconnu. Le non-reconnu est souligné par un état affectif agréable dont nous avons eu maintes fois conscience, puisqu'il marque un état d'activité; mais si la pensée cherche à utiliser cette impression pour son progrès, il en résulte souvent un état d'arrêt ou de gêne souligné par un sentiment de déplaisir.

Ce qui nous importe ici de reconnaître est que l'idéation progresse et s'exerce par le concours immédiat d'une sensibilité propre à ce travail; celle-ci est sans doute foncièrement dépendante de la sensibilité générale, mais elle est fonctionnellement autonome. Le plaisir organique ou sensitif, comme on voudra l'appeler, et le plaisir psychique, par exemple, sont tous deux différenciés du plaisir mental; s'il n'en était pas ainsi il s'ensuivrait que la répercussion de ces deux modes de la sensibilité étant plus forte, dépendant de partie plus importante, inhiberait à tout instant le travail mental ou en perturberait le mécanisme fin. Le fait que nous pouvons jouir en pensée d'une chose pénible, et qu'ainsi dans une œuvre d'art nous prenons plaisir à des représentations tristes, prouverait à lui seul, répétons-le, la dissociation fonctionnelle des états affectifs mentaux par rapport à ceux psychiques ou organiques.

E. Tassy.

ESSAI SUR

LES ORIGINES DE LA MORT NATURELLE

Dans la vie que les parents transmettent à leurs enfants, ceux-ci aux petits-fils et ainsi de suite, dans cette vie qui, en dépit de la mort, trouve le moyen de persister en faisant son chemin à travers les générations, le naturaliste Weismann [1] a vu — il y a trente ans — l'*immortalité* d'une partie de l'organisme, représentée par les éléments reproducteurs. En effet, si l'on considère deux individus, l'un provenant de l'autre et qu'un certain nombre de générations sépare, on s'aperçoit, quel que fût ce nombre, qu'une partie des éléments reproducteurs de l'ascendant vit encore chez le descendant, vu que les cellules de celui-ci dérivent de ceux-là. — Pour Weismann, il y a deux parties dans un être vivant : l'une, *mortelle*, qu'il a appelée le *soma* (corps), l'autre *immortelle* : c'est le *plasma germinatif*. Il nous paraît inutile de nous arrêter sur l'explication qu'il en donnait. D'un côté, son ouvrage est devenu classique; d'un autre, les explications purement techniques qu'il donnait du problème de l'hérédité sont abandonnées. Retenons seulement cette idée, dominante chez lui, à savoir l'immortalité malgré la mort de l'individu, l'*immortalité phylogénétique* (de l'espèce) opposée à la mort des individus, *mort ontogénétique*.

D'ailleurs, le grand naturaliste allemand nous dit que les protozoaires connaissent l'immortalité, vu qu'ils n'ont pas de soma. Quand un pareil animal, une amibe par exemple, se divise, toute sa masse se transforme en deux nouveaux êtres. Lors de sa reproduction, il y a bien *disparition* de l'individu, mais pas de mort. Les protozoaires [2] sont donc immortels non seulement comme

1. *Essais sur l'hérédité et la sélection natur.*, tr. Varigny. Paris, 1892.
2. C'est aussi le cas des protophytes : algues et champignons unicellulaires. Tous ces êtres peuvent succomber à la suite d'accidents, mais jamais de vieillesse. Cf. Dastre, *La vie et la mort*, p. 327.

lignée — ce qui est vrai pour tous les êtres — mais encore en tant qu'individus. Il y a eu entre Weismann et Gœthe des polémiques suscitées par la question de savoir si le protozoaire est ou non « mortel ». Pour écarter de pareilles controverses, disons simplement que le terme « immortel » ne lui est pas applicable, puisqu'il « disparaît » lors de la reproduction. Mais comme cette disparition ne peut être assimilée au phénomène qu'on appelle couramment « la mort », il est également impossible de dire que le protozoaire est « mortel ». La question de la mort ne se pose même pas pour lui. Or, *cet être, ignorant la mort, est l'ancêtre même des métazoaires.* — L'origine de ces derniers a été expliquée de deux manières différentes. La théorie coloniale, devenue classique, veut que les individus mono-cellulaires, qui ne sont pas séparés lors de la division ou qui se sont trouvés réunis par quelque autre hasard, aient subi des modifications à la suite d'une division du travail. L'autre théorie, plus récente, et dont M. Yves Delage est le principal représentant, veut qu'à l'origine des métazoaires se place un organisme *monocellulaire* à plusieurs noyaux. En somme, pour les uns, la division du travail aurait opéré sur plusieurs êtres réunis, pour les autres elle aurait exercé son action sur un seul. Le côté par lequel ils se mettent d'accord est de voir dans les métazoaires les petits-fils des protozoaires. Et cette conception fait foi en biologie. L'accepter, c'est dire que les *êtres mortels dérivent d'organismes qui ignorent la mort.* Celle-ci ne serait que le résultat d'une *adaptation*; en reconstituant l'apparition des métazoaires, on remonterait, forcément, *aux origines de la mort.* Weismann voit bien dans la mort un phénomène d'adaptation. Pour lui, le soma, qui n'existe pas chez les protozoaires, ne serait que la conséquence de la division du travail[1]. Mais il est moins heureux dans le mécanisme qu'il imagine pour expliquer la mort comme adaptation : il s'est attaché à l'imperfection de l'individu dont la vie est très longue, vu les chances plus nombreuses qu'a cet individu de recevoir des blessures. « Il deviendrait d'autant plus imparfait qu'il vivrait plus longtemps[2]. »

Pour nous résumer, disons que, outre la conception de l'immor-

1. Voyez ce qu'il dit, *op. cit.*, p. 100.
2. P. 21.

talité phylogénétique, deux grandes idées se dégagent de l'œuvre de Weismann :

1° La mort naturelle n'est pas inhérente à la vie : témoin les protozoaires.

2° La conception de la mort comme adaptation.

C'est l'examen de ce dernier point qui forme l'objet de notre essai. Il s'agissait de trouver le *mécanisme de cette adaptation* ou, ce qui revient au même, les *origines de la mort naturelle*.

La conception de la mort comme adaptation veut que ce phénomène ait été réalisé à un moment quelconque par la longue suite des générations, en tant qu'*innovation phylogénétique*, en tant que simple ébauche faite par la matière vivante, alors qu'elle cherchait une direction. En somme, avec la conception mécanistique de la vie, les origines de la mort se réduiraient à une *variation*, présentée par une ou plusieurs espèces à la fois, espèces qui l'ignoraient avant ce jour. Elle serait devenue ensuite héréditaire. La mortalité d'un organisme serait un caractère dont l'unique explication possible se trouverait dans le fait qu'il était contenu dans la cellule-œuf, qu'il faisait partie du bagage, du *capital variable*, dont parle Spencer, avec lequel cet être a commencé son existence. Il faudrait donc chercher quelles sont les conditions dans lesquelles l'apparition de la mort naturelle, en tant qu'innovation phylogénétique, trouverait une justification.

Mais, auparavant, demandons-nous quel est le *mécanisme* de la mort naturelle? — Tout organisme, avant de mourir, vieillit; et, avant la vieillesse, se place une période de stagnation qui met un terme au développement. En somme, à partir d'un certain moment, la vie présente, dans l'individu, un déclin. La *mort est longuement préparée*. Ainsi, pour l'homme, la rapidité de division des cellules pendant la période embryonnaire est portée à un degré élevé. Rien de plus extraordinaire que cette prodigalité de vie que laisse voir la construction du fœtus. Moindre chez l'enfant, elle est pourtant suffisante pour motiver la pesée des nouveau-nés, que des mères impatientes pratiquent à des intervalles trop rapprochés. Puis la rapidité de construction diminue, la division des cellules se fait plus lentement : on touche à la vieillesse. — On se trouve en présence d'une cause indirecte de la mort, d'un phénomène

négatif : le défaut de division des cellules qui va en s'accentuant[1].

La vieillesse a ses causes directes également. Un auteur[2] se contente d'y voir une dégénérescence des artères, ce qui pourrait être vrai pour la clinique. Il est toutefois impossible d'accorder à cette théorie une portée biologique. Il en résulterait que « les êtres n'ayant pas des artères ne vieillissent pas » (?). Aussi faut-il passer outre. — M. Le Dantec construit une théorie de la vieillesse, ayant pour point de départ les « trois conditions » dans lesquelles peut se trouver un Plastide. « L'accumulation de substances R (résidus) non éliminables, nous dit-il, suffit à donner une explication suffisante de la vieillesse. La mort naturelle surviendrait lorsqu'un organe essentiel cesserait de pouvoir fonctionner, par suite de l'accumulation de substances R non éliminables[3]. » Puisque cette prétendue accumulation se rencontre seulement chez certains êtres (qui, pour cela même, sont mortels), il faudrait savoir *pourquoi* ils sont seuls à la présenter, à la différence des êtres immortels. Et la formule de M. Le Dantec n'est qu'un point d'interrogation, alors même que cette « accumulation » serait démontrée. Il faudrait savoir pourquoi le plastide se trouve tantôt dans une condition, tantôt dans l'autre.

Nous arrivons au cœur même du mécanisme de la dégénérescence sénile. D'un côté, pendant la vieillesse, l'organisme est envahi par du tissu conjonctif hypertrophié inutile, aux dépens des éléments spécifiques[4] et, d'un autre, un processus de *phagocytose* intervient : les macrophages détruisent l'organisme[5]. En somme, vieillir, c'est perdre une partie de soi-même — la meilleure — partie qui va chaque jour en augmentant, et voir son organisme envahi par du tissu inutile. Ainsi donc, dans la dégénérescence sénile, on se trouve en présence d'une véritable *destruction de l'organisme par soi-même*, analogue à la destruction partielle (de certains organes rudimentaires) que présente l'animal en train de

1. M. Yves Delage insiste tout particulièrement sur cet arrêt de division des cellules dans le vieillissement. (*La structure du protoplasma et l'hérédité*, Paris, 1895, p. 770.)

2. Demange.

3. *Théorie nouvelle de la vie*, F. Alcan, 1896, p. 284 et 285.

4. Metchnikoff, *Etudes sur la nature humaine*, p. 312.

5. *Ibid.*, p. 314. Cette dernière manière de voir a été combattue par M. G. Marinesco, *Comptes rendus de l'Ac. des Sciences*, 23 avril 1900.

se métamorphoser. Ici, comme là, on rencontre la phagocytose[1]. L'analogie des deux phénomènes est pleine de conséquences. Celles-ci apparaîtront au fur et à mesure de nos explications.

Pour les *plantes* le mécanisme de la vieillesse n'est pas en tout semblable à celui des animaux. La diminution de division des cellules s'y rencontre également. Mais la phagocytose fait défaut. Et dans le processus même du vieillissement, on a vu soit un « épuisement » (?), soit une *auto-intoxication*. Cette dernière rappelle la phagocytose, les deux phénomènes étant *des destructions de l'organisme par soi-même*. Mais les plantes, bien que muettes, trahissent volontiers les secrets de leur vie intime, elles s'offrent avec plus de bonne volonté que les animaux à se faire connaître. C'est ainsi qu'on assiste à la mort des fleurs, à une époque où le tronc, qui les supporte, produit d'autres fleurs, et à la mort de la plante, coïncidant avec la fructification[2]. Ce sont précisément les parties *inutiles* qui meurent chez la plante. N'en serait-il pas de même chez les animaux? C'est ce qu'il faut rechercher. Et alors intoxication d'un côté, phagocytose d'un autre, ne seraient que des moyens *différents* qu'a trouvés la vie, pour accomplir une fonction *unique* : la destruction des organismes dans certaines conditions. Il s'agit simplement de préciser quelle est l'*inutilité* de ces organismes, inutilité qui peut seule expliquer la sanction qu'elle comporte.

Les protozoaires sont généralement immortels avec la réserve faite plus haut sur ce terme. Pourtant, parmi eux se range la *paramécie* (classe des infusoires ciliés) à structure relativement compliquée, si l'on tient compte qu'elle comprend une seule cellule. Or, elle présente un caractère particulier. A partir de la 100e ou 150e division commencent des phénomènes de *dégénérescence* : diminution de la taille, atrophie du paranucléus, disparition des cils et, *finalement, la mort*. Ce processus est évité par une *conjugaison*, union de deux individus (identiques, puisqu'il n'y a pas de sexes) par leur bouche, de telle sorte que leurs masses protoplasmiques n'en fassent qu'une, et échange de substance paranucléaire.

1. Voir Metchnikoff. Sur la dégénérescence sénile, *Année biologique*, t. III, 1897, p. 249. On trouvera le tableau de la vieillesse tracé par M. Ribot dans la *Revue philosophique*, 1910, octobre, p. 365.
2. Cf. Metchnikoff, *Essais optimistes*, p. 143.

Les autres protozoaires, qui sont immortels, *ignorent en même temps la conjugaison*. La paramécie connaît à la fois la conjugaison et la mort[1]. Serait-ce une simple coïncidence? On a quelque peine à l'admettre. Mais quel rapport mystérieux lie les deux phénomènes? Et, premièrement, si ce n'est pas là une coïncidence, mais un rapport réel, on trouvera, chez les métazoaires *mortels*, quelque chose d'*analogue* à la conjugaison et on pourra proclamer qu'une relation étroite existe entre la mort et la conjugaison. — Notre pensée se porte aussitôt vers la *reproduction* des métazoaires[2]. Ce qui justifie une pareille association d'idées, c'est que chez la paramécie, comme chez la plupart des métazoaires — presque tous — il y a, à un certain moment de la vie — et même plusieurs fois — un *rapprochement entre deux individus*. Examinons les choses de près et, pour commencer, occupons-nous de la reproduction des métazoaires.

La forme la plus simple sous laquelle on puisse voir cet acte, est la reproduction par spores asexuées, donnant naissance à elles seules à un organisme : c'est la reproduction *agame*[3]. Comme elle n'exige pas la rencontre de deux individus, elle est en dehors du phénomène de conjugaison que présente la paramécie, et ne nous intéresse pas. Mais on voit bientôt — en suivant la marche progressive des êtres — la *conjugaison*, à laquelle *deux* individus participent. Tout d'abord *isogame* (avec les gamètes identiques), elle devient plus tard *sexuelle*, c'est-à-dire avec les gamètes nettement différenciées. Cette forme n'est que la *fécondation*, qu'on trouve à l'origine de la plupart des métazoaires, l'homme y compris. *Tous ces êtres sont mortels comme la paramécie.* Reste à savoir si la nature intime du phénomène que présente la paramécie offre quelque analogie avec la « fécondation ».

L'acte même de la fécondation consiste dans la rencontre de l'ovule et du spermatozoïde, qui formeront une cellule capable d'entrer en division. Mais quelle est la part que prend chacun de ces deux éléments dans la constitution du nouvel être? Quel est le

1. La dégénérescence sénile a été *retardée* (mais rien que retardée) par Calkins au moyen de cultures favorables. Cf. *An. Biol.*, VII, 1902, p. 162.

2. Nous ne voulons pas dire, par là, que nous sommes les premiers à rapprocher la conjugaison de la paraménie de la reproduction des métazoaires.

3. Yves Delage. Les théories modernes de la fécondation, *Revue générale des Sciences*, t. XII, 1901, p. 864-874.

rôle exact que joue le spermatozoïde dans la fécondation? Pour le comprendre, rappelons que les éléments reproducteurs proviennent de cellules ayant subi la *réduction chromatique*. Les noyaux des cellules, qui se transformeront en éléments reproducteurs, perdent, pendant la période de la maturation, la moitié de leur chromatine[1]. Dans une division *ordinaire* de la cellule, les chromosomes ou anses chromatiques se fendent dans le sens de leur longueur, de telle sorte que leur nombre, devenu double, se partage entre deux nouvelles cellules, pour lesquelles il reste constant[2]. La maturation de l'ovule comme du spermatozoïde a pour but d'éliminer la moitié des chromosomes des deux cellules, de sorte que *les éléments reproducteurs sont des « demi-cellules »*. La fusion des deux « demis », acte fondamental dans la fécondation, est connue sous le nom d'*amphimixie*. En admettant que les chromosomes soient les éléments primordiaux de l'hérédité, il ressort nettement que la réduction chromatique et le mélange, en une seule, des deux « demis », a pour fonction, pour but, de donner une *double origine* à un individu; c'est ce qui nous explique le nom d'amphimixie.

Telle est la fonction du spermatozoïde. Il apporte à l'ovule la chromatine qui lui manque, afin de former avec lui une cellule. Mais son rôle ne se réduit pas à cela; c'est encore lui qui, après l'amphimixie, détermine la *division de la cellule*, qu'on connaît généralement sous le nom d'*embryogénèse*. La science est arrivée à ces conceptions et, surtout, elle a été en état de les justifier, grâce aux expériences sur la *parthénogénèse expérimentale*, qui a laissé voir que l'embryogénèse est due tantôt à des phénomènes d'osmose, provoqués par des solutions alcalines[3], tantôt à la chaleur[4] ou à l'acidification. On arrive à la conclusion que l'entrée en division de l'ovule fécondé est l'effet d'une excitation spéciale que provoque le spermatozoïde.

Ainsi donc le spermatozoïde, qui rencontre l'ovule, a une double fonction : lui apporter la chromatine qui lui manque, pour former

1. Sans cette réduction, pas de fécondation possible, l'œuf ou l'oosphère ne pouvant se développer que *parthénogénétiquement*. Cf. P. Guérin, *Fécondation chez les Phanérogames*, Joanin, Paris, 1904.

2. On a remarqué la constance du nombre des chromosomes dans toutes les cellules du corps de chaque espèce végétale ou animale.

3. Lœb, Bataillon, Giard.

4. Delage.

une cellule, et déterminer la division de celle-ci. L'*embryogénèse apparaît comme distincte de l'amphimixie*[1]. La première n'est que l'excitation qui donne une poussée au développement, la seconde une combinaison des propriétés de deux individus, ayant pour but, ou, pour employer le langage mécaniste à la place du finalisme, pour fonction, l'*origine double d'un être*. La maturation des éléments reproducteurs n'en est que la préparation. La réduction chromatique n'est que la phase qui précède et prépare l'amphimixie : formation de deux « demis » qui donneront une cellule. — De ces deux phénomènes, l'*embryogénèse* n'a rien de particulier : elle est comparable à la division des protozoaires. Les êtres mortels et les êtres immortels la présentent également. Elle n'a donc rien à faire avec la mort. Mais l'amphimixie des métazoaires mortels *ne se rencontre pas* chez les protozoaires se reproduisant par simple division — les protozoaires immortels.

Revenons à la paramécie. Présente-t-elle l'amphimixie? Si oui, nous aurons le droit, cette fois, de nous prononcer avec certitude sur l'*existence d'un rapport entre l'amphimixie et la mort*, rapport déjà entrevu, puisque les métazoaires qui connaissent l'amphimixie, meurent et les protozaires, qui l'ignorent, sont immortels. — Malheureusement, le rajeunissement de cet infusoire n'est pas connu aussi bien que la fécondation. Ce qu'on sait de positif, c'est que, pendant la conjugaison, les deux paramécies étant en communication par leurs bouches, le paranucléus[2] augmente de volume, se divise deux fois de suite. Il se forme quatre fragments, dont trois se résorbent et l'un reste. Le phénomène est connu sous le nom d'« épuration chromatique » — sans qu'on sache trop pour-

1. « Fécondation = embryogénèse + amphimixie » et « parthénogénèse = embryogénèse ». Delage, *Revue générale des Sciences*, t. XII, 1901, p. 871. — Mais déjà pour Strasburger (cité par Guérin) « la *fécondation génératrice* est plus qu'un processus chimique et la *fécondation végétative* n'est qu'un stimulus au développement. — Nous avons été conduits à une conception analogue avant de connaître les idées de M. Delage, rien que par des nécessités de logique, lorsque nous avons trouvé chez la paramécie, dans son rajeunissement, une partie de ce qu'est la fécondation, alors que sa reproduction proprement dite, la division, était précisément le complément de cette partie : ensemble elles formaient la fécondation des métazoaires.

2. La paramécie possède, outre le noyau, un *paranucléus*. Le premier, comme le démontrent les expériences de mérotomie, est indispensable à la cellule. Le rôle du paranucléus apparait lors de la conjugaison ; *c'est lui qui engendre le noyau de la paramécie qui en dérive*, car le vieux nucléus ne participe pas à la conjugaison.

quoi, du reste. Sa signification nous intéresserait, mais on est réduit à des hypothèses[1]. — Et, maintenant, commence le fait décisif : le paranucléus restant de chacune des deux paramécies se divise, et une moitié de chaque paranucléus traverse l'orifice que forment les deux bouches soudées, pour passer chez l'autre paramécie, tandis que la moitié qui reste se verra approchée par la moitié étrangère émigrante, avec laquelle elle se fusionnera. *A ce moment, chaque paramécie se trouve avoir un noyau d'origine mixte.* Ainsi donc, après la conjugaison, la paramécie a une double origine, comme les métazoaires provenant d'un ovule fécondé. La seule différence est que, chez la paramécie, *la conjugaison est indépendante de la reproduction*, tandis que, chez l'ovule fécondé, embryogénèse et amphimixie se produisent *ensemble*[2]. Tels sont les deux aspects différents sous lesquels la nature a réalisé l'amphimixie. Mais comme, dans les deux cas, nous nous trouvons en présence d'êtres mortels, nous allons conclure que *ceux des animaux sont mortels, qui ont une origine double.* — Nous ne voulons pas dire que « l'épuisement » provoqué par la conjugaison se traduirait par une dégénérescence sénile, mais nous constatons le fait que partout où l'amphimixie existe, la mort apparaît. Avec cette formule, nous n'aurons pas à craindre l'objection de M. Metchnikoff[3], pour lequel « l'épuisement des infusoires qui ont besoin de se conjuguer pour se reproduire indéfiniment ne peut être mis en parallèle avec la dégénérescence sénile de l'homme, des arbres, des animaux. Chez tous ces êtres il s'agit d'un épuisement qui précède non la conjugaison ou le rajeunissement, mais bien la fin de la vie. » Que la dégénérescence sénile suive ou précède l'amphimixie, nous voyons là une question de détail, dont nous donnerons du reste l'explication ultérieurement. Mais ce fait ne contredit en rien le *parallélisme* que nous signalons entre l'amphimixie et la mort : ces deux phénomènes coexistent.

Si la question du plasma germinatif a énormément préoccupé Weismann, c'est qu'elle est intimement liée à une autre : celle

1. Mentionnons qu'elle rappelle l'expulsion du premier globule polaire de l'ovule des métazoaires.

2. Cette différence serait peut-ère de nature à expliquer l'existence du paranucléus.

3. *Études sur la nature humaine*, p. 302.

de la transmissibilité de l'acquis. Suivant qu'on donne à la première une réponse positive ou négative, on doit, par voie de conséquence, se prononcer contre ou pour la transmissibilité de l'acquis. Or, les caractères acquis sont précisément les variations individuelles, et le grand naturaliste allemand voyait bien que toute la théorie de Darwin[1] et, pour préciser, tout le mécanisme sélectionniste, repose entièrement sur l'apparition et la transmissibilité des variations, qui seront mises à l'essai par la lutte pour l'existence, et confirmées ou rejetées par la sélection naturelle en tant qu'utiles ou non à l'espèce. — L'importance des variations étant fondamentale dans une explication mécaniste de la vie, il est intéressant de nous demander comment elles apparaissent et, par là, nous reviendrons à *l'origine double des êtres*. En effet, un individu qui présentera une origine mixte, aura, forcément, *puisqu'il hérite de deux lignées*, un mélange de caractères; et une combinaison de caractères, en tant que nouvelle, constitue une *variation*. Il y a plus, le caractère tenant de la lignée A, en tant qu'inconnu à la lignée B, amènera chez l'individu provenant à la fois de A et de B, en vertu de la loi de corrélation, d'importantes altérations dans les caractères hérités de B. L'utilité de la reproduction sexuelle (généralement de l'amphimixie, dont la fécondation n'est qu'un cas particulier) n'est pas douteuse. Weismann l'avait aperçue. « Je crois qu'il faut chercher l'origine des différences individuelles héréditaires dans la forme de reproduction par laquelle la plupart des organismes vivant aujourd'hui se multiplient, dans la reproduction sexuelle ou, selon l'expression de Haeckel, dans la reproduction amphigone. » (*Op. cit.*, p. 320.) Il est allé jusqu'à donner la même interprétation à la conjugaison des infusoires. « Il me semble possible et même probable que chez les infusoires le phénomène a déjà la pleine signification de la reproduction sexuelle et doit être

1. Le darwinisme qui se base sur l'apparition des variations insensibles accrues par hérédité, et le néo-darwinisme, avec ses variations brusques, veulent que l'adaptation soit un phénomène *passif*: action *négative* des conditions extérieures, qui se bornent à rejeter certaines variations, à confirmer d'autres, mais non à les susciter. Il en est autrement pour Eimer, qui suppose une action *directe* des agents sur la matière vivante. (V. Bergson, *Evolution créatrice*, p. 60 et suiv.) Cette adaptation serait-elle exclusivement un phénomène positif? La possibilité d'une action des agents ne tient-elle pas à ce que la vie s'y prête? Mais alors même que le mécanisme des variations demeurerait inexplicable, on doit admettre la *variabilité. C'est le seul moyen de retracer l'histoire de la vie.*

considéré comme une source de variabilité » (p. 334). Or les expériences de Calkins démontrent qu'il se produit peu d'unions pendant la vie de ceux qui se sont déjà conjugués. — Ce point nous paraît acquis à la science : l'origine double des êtres (amphimixie) est favorable à la production des variations, qui, à leur tour, sont extrêmement utiles à l'espèce, ainsi qu'on le verra. C'est le seul moyen de nous expliquer pourquoi presque tous les êtres pluricellulaires ont réalisé la reproduction sexuelle et pourquoi même les infusoires (monocellulaires) ont trouvé un procédé ingénieux pour se donner une double origine, les infusoires surtout pour lesquels la question était autrement difficile à résoudre : n'ayant qu'un seul nucléus, comment auraient-ils pu produire des « demis », à la manière des métazoaires? Eh bien, ils ont trouvé mieux : chacun d'eux a prêté sa moitié à l'autre, et c'est ainsi qu'ils se sont assuré la production des variations. — Au contraire, un être ressemblant à un seul, par conséquent tous les individus ayant à leur origine une reproduction agame, aura plus de chances de ressembler à son unique auteur. L'hérédité est, chez lui, plus fidèle.

Si nous avons parlé de l'utilité, pour les espèces, de présenter l'amphimixie, c'est à cause du rapport établi entre l'amphimixie et la mort. Mais l'utilité de l'amphimixie consistant dans la production des variations, c'est le moment de rappeler l'*utilité des variations*. — Si la vie a revêtu de préférence la forme des êtres à double origine, c'est à cause des avantages suivants, qu'elle tirait de la production des variations :

1° La matière vivante, par définition même, est viable. Elle doit se plier aux changements de la matière brute, les subir précisément pour les suivre de près, afin de ne pas la craindre, de la dominer. Autrement, la vie serait impossible. Et le jour où la matière vivante se trouvera dans l'impossibilité de suivre certaines conditions, qui pourront se produire dans un avenir plus ou moins lointain — le froid, par exemple — ce jour-là il n'y aura plus de vie sur la terre. — Chaque modification des agents physiques, dont l'ensemble forme le *milieu*, exige une adaptation des êtres qui s'y trouvent. Et *l'adaptabilité repose sur l'aptitude à donner des variations.*

2° Un milieu quelconque ne peut nourrir qu'un nombre limité, relativement réduit, d'individus (même race, même espèce). Au contraire, les descendants d'auteurs communs pourront vivre

ensemble en plus grand nombre, lorsqu'ils ne demanderont pas à ce milieu les mêmes ressources, mais des conditions d'existence différentes Ainsi donc, le *nombre des descendants d'un auteur commun est directement proportionnel à leur aptitude à varier*.

3° L'émigration encore, qui consiste dans un changement de milieu, repose sur l'adaptabilité, qui repose, à son tour, sur l'aptitude à varier. L'*extension géographique d'une espèce est directement proportionnelle à cette aptitude*.

Puisque les avantages précédents entraîneront la survie des espèces à variations et puisque, pour une espèce, les autres, qui se trouvent dans la même région, forment un des éléments constitutifs du milieu, les *variations chez une espèce entraîneront des variations chez les autres*.

Tels sont les avantages qui résultent pour la matière vivante de l'aptitude à varier. L'amphimixie étant précisément une source de variation, sa signification nous apparaît clairement : si la vie a recours à elle pour s'assurer les innovations, ceci prouve que *la variation est très limitée*, *presque nulle*, *chez un même individu*. Il est facile de s'en apercevoir. Ainsi les résultats de la sélection artificielle ne peuvent être facilement constatés d'une manière décisive que si l'on opère sur des espèces dont l'époque de la maturité ne se fait pas longtemps attendre; les pigeons, par exemple. Tout éleveur sait, en effet, qu'il faut plusieurs générations pour obtenir des types nouveaux. La limitation des variations sur un même être a une portée biologique dont on ne saurait assez apprécier la grandeur. C'est un caractère *inhérent à la matière vivante*, sans doute; défavorable à la production des variations, il s'est imposé à la sélection naturelle, qui, dans le besoin de donner à la vie des formes toujours nouvelles, ne l'a pas heurtée de front, mais a simplement paré d'une manière *indirecte* l'obstacle qu'il constituait. Et ce moyen « détourné » de le combattre, elle l'a trouvé dans l'amphimixie. Il est très probable que la vie n'aurait pas inventé « l'origine double », si la variation sur un seul et même être n'avait pas été limitée. A coup sûr, ce caractère fait partie de la définition même de la vie.

La fonction de l'amphimixie étant connue, essayons de découvrir la *nature* du rapport, déjà établi, entre l'amphimixie et la mort. « Ceux des animaux sont mortels, avions-nous dit, qui ont une double origine. »

Il y aurait trois hypothèses à envisager : A est la cause de B, B est la cause de A, A et B sont les effets d'une même cause. En l'espèce : 1° la mort serait la cause de l'amphimixie; 2° la mort serait une conséquence de l'amphimixie; 3° « origine double » et dégénérescence sénile seraient les résultats parallèles de mêmes causes.

La *première hypothèse* est une pure absurdité. Est-ce que la mort pourrait avoir des conséquences pour l'individu? Son propre anéantissement ne saurait que le laisser indifférent après la mort, vu qu'il ne pourrait point s'intéresser à ce qui lui arrive. Il y a plus : les premiers êtres mortels provenant des unicellulaires immortels, la mort, comme adaptation, a des origines qui *ne peuvent* pas être indépendantes d'autres fonctions. Et avant de rechercher si la mort a produit l'amphimixie, il nous faudrait commencer par rechercher les causes de la mort. Alors, cette première hypothèse nous laisse à choisir entre l'effet rétro-actif de la mort et un cercle vicieux, d'où il est impossible de sortir. Placés dans ce dilemme, nous nous hâtons d'abandonner cette première hypothèse qui n'a été envisagée que par respect pour la logique. Examiner une seule construction alors que plusieurs se présentent, et cela pour la seule raison qu'on la sait vraie d'avance, ce serait aller au petit bonheur.

Deuxième hypothèse : la mort serait la conséquence de l'amphimixie. Cette hypothèse veut que la réduction chromatique — c'est à ce phénomène que se borne, pour l'individu, l'amphimixie — ait pour lui des suites inévitables. On serait condamné à mort le jour où on a subi la réduction chromatique. Nous nous trouvons en présence d'une question rappelant « l'accumulation de substances R ». — Ici, l'organisme ayant subi cette perte ne serait plus en état d'éliminer certaines toxines, la substance neutralisante lui faisant défaut, ou bien il ne saurait plus s'assurer une série infinie de cellules nouvelles, puisque quelque chose lui manque. Ce n'est pas une solution à adopter. En effet, la dégénérescence sénile reposant uniquement sur la perte de substance chromatique, soulève deux fortes objections.

1° Pour la paramécie, l'amphimixie n'entraîne nullement la mort d'une manière directe. Bien *au contraire*, la conjugaison l'empêche de mourir; d'où le nom de « rajeunissement » qu'on donne à la conjugaison. Si la paramécie justifie le parallélisme entre « l'origine

double » et la mort (« les êtres connaissant l'amphimixie sont *mortels* »), elle ne démontre guère que la mort soit l'effet de l'amphimixie.

2° Au point de vue du moment où se produit la mort naturelle, il y a une formule générale à donner : la durée de la vie est précisément celle nécessaire à l'espèce; elle est proportionnée au temps que demande la génération suivante à se former. On a même donné la valeur du rapport entre le temps qu'on met à se développer et le temps que l'on vit (7 pour Buffon, 5 pour Flourens). Ainsi les abeilles mâles peuvent mourir pendant l'acte même de la reproduction, l'espèce n'en souffre point. Elles ont accompli leur rôle, qui était de fournir à la reine une certaine quantité de sperme; elles peuvent disparaître; les femelles, elles, se chargent d'élever leur progéniture. Ceci est également vrai de l'homme; la durée de sa vie est celle nécessaire à la procréation, ce qui ne veut pas dire mettre des enfants au monde — au point de vue phylogénétique il n'y a nulle différence entre le fœtus et le nouveau-né; au même point de vue, la naissance n'est pas un événement — mais les nourrir, les protéger, leur transmettre sa propre expérience par voie d'exemples, en un mot faire des hommes. — On peut en dire autant de tous les animaux. Les exceptions trouvent toujours des explications particulières. Mentionnons toutefois que le temps que met la descendance à mûrir, représente le *minimum* de vie qu'auront, dans tous les cas, leurs auteurs. Une vie dépassant de beaucoup ce minimum n'est pas pour nous surprendre : on la rencontre surtout chez les plantes et nous en donnerons l'explication. — Au contraire, lorsque le minimum n'est pas atteint, nous nous trouvons en présence d'une progéniture qui peut se passer de l'expérience et de la protection de la génération antérieure. — Avant de passer aux végétaux, signalons l'abîme qui sépare les deux règnes. Chez les plantes, une génération ne peut pas transmettre à sa descendance sa propre expérience par voie d'exemples, pour la simple raison que les plantes ne savent pas imiter. Si une plante se ressent des modalités de l'existence de ses ancêtres, ce n'est que par les traces que ces modalités ont laissées dans la constitution chimique que reçoit la graine, dans le « bagage » qu'elle apporte au monde. Toute expérience est là, inconsciente et non susceptible d'imitation. L'utilité de la génération antérieure est réduite à un minimum

La fécondation ou la simple division constitue à elle seule la *véritable* reproduction, ce qui n'est pas le cas des animaux supérieurs. Ceci tient au caractère de primitivité qu'ont gardé même les plantes les plus compliquées. Quelle que soit leur morphologie, l'acte de la reproduction se réduit uniquement à la *formation* d'une *cellule-œuf*, et non à l'*éducation* de celle-ci. C'est aussi le cas des animaux très inférieurs. Partout où l'expérience n'est pas susceptible de se transmettre par voie d'exemple d'une génération à la suivante, la première peut disparaître immédiatement après la reproduction, du fait même de la reproduction. Or c'est précisément ce qui arrive. La *finalité* apparaît clairement. Et la vie, souvent très courte, des plantes trouve son explication. — En même temps il y a un *maximum* dont nous parlerons ultérieurement.

Retenons que la durée de la vie est mise au service de l'espèce. *La finalité qu'on retrouve dans la mort exclut*, à nos yeux, *toute idée d'une action directe de la réduction chromatique sur la mort.*

Nous voilà enfin arrivés à notre *dernière hypothèse.* Si nous échouons encore, il nous faudra renoncer à jamais à donner la solution du problème de la mort. Examinons donc si la mort et l'amphimixie n'auraient pas une origine commune. L'amphimixie a pour cause le besoin où s'est trouvée la vie de revêtir sans cesse de nouvelles formes, de donner des variations. *N'en serait-il pas de même de la mort, qui est inséparable de l'amphimixie?*

Et, premièrement, un point à élucider. *L'immortalité suppose une jeunesse éternelle.* Imaginons, provisoirement, que la vieillesse soit la conséquence inévitable de la vie, que tout organisme s'use à force de vivre (ce qui n'est pas exact). L'accumulation de substances R serait, dans ce régime hypothétique, un processus inévitable. La vieillesse existerait. Mais la mort? — Les vieux, qu'ils aient laissé ou non une descendance, demeurent parfaitement inutiles à l'espèce. Leur rôle est accompli. *Inaptes à la reproduction*, ils n'auraient qu'à disputer la nourriture aux jeunes qui, eux, peuvent laisser une descendance. Ils ne sont pas simplement inutiles à l'espèce, ils lui sont nuisibles. Or, la sélection naturelle ne met en jeu qu'un principe : « L'intérêt de l'espèce est le plus fort ». Le concept n'est point platonique; loin de là, la sanction qu'il comporte est terrible, la plus énergique qui puisse exister : extinction de l'espèce dont les membres présenteront des carac-

tères que nous appellerons « *anti-phylogénétiques* », en d'autres termes *la peine de mort*. On comprend que, dans ces conditions, la mort des vieux apparaîtrait bientôt et deviendrait un caractère héréditaire des membres de l'espèce. Par quels moyens? Rien de plus facile à imaginer. Que les individus de l'espèce A, à la différence de ceux des autres espèces, présentent pour la première fois, à titre d'innovation, de variation, un processus physiologique consistant dans l'*accentuation* des phénomènes de vieillesse jusqu'à la production de la mort naturelle, et l'espèce A possédera une arme très puissante dans la lutte pour la vie, un caractère extrêmement favorable. Elle aura plus de chances de se développer au détriment des autres espèces, puisque ses jeunes représentants ne seront pas empêchés de vivre, ne seront pas gênés tout au moins, à cause de la nourriture que leur prennent les vieux. Et, bientôt, le caractère nouveau gagnerait le monde vivant... Ainsi donc, dans un régime hypothétique où il y aurait la vieillesse et non la mort, celle-ci (il s'agit de la mort naturelle) ne tarderait pas à faire son apparition. Par voie de sélection naturelle, *la vieillesse entraîne la mort*. Il en résulte que *l'immortalité ne pourrait exister qu'à la condition d'une jeunesse éternelle.*

Ce premier point élucidé, et avant d'entrer dans le cœur même de l'action des causes de l'amphimixie dans la production de la mort naturelle, arrêtons-nous encore sur l'inutilité des vieux. Il y a encore une grande différence à signaler, à cet égard, entre les deux règnes [1], différence qui n'est que le corollaire de celle déjà indiquée. — Puisque les plantes n'ont pas d'expérience à transmettre à leur descendance par voie d'exemples, toute *cohabitation* des auteurs avec leur produit est *inutile*, à moins qu'elle ne soit exigée par la nécessité d'une protection mécanique, comme la lutte contre le vent. Ce n'est pas le cas des animaux, chez lesquels, pour la plupart, la cohabitation s'impose : pourrait-on autrement « singer » les gestes des parents et d'autres aînés? Mais alors les plantes pourront envoyer leurs semences à de grandes distances. C'est ce qu'elles font, en effet; rien de plus intéressant que le

1. Il est à remarquer que le classement qu'on peut faire à l'aide du critérium déjà indiqué, le *mode dont l'expérience des parents est transmissible aux enfants*, ne coïncide pas parfaitement avec les deux *règnes*, puisque les animaux inférieurs viennent se ranger du côté des plantes.

mécanisme qu'elles mettent en jeu, lorsqu'il s'agit de moyens pratiques pour envoyer au loin leur descendance : bien des principes de la navigation aérienne et navale sont mis à contribution, sans parler de l'utilisation de l'hélice, des explosions et des forces naturelles de transport. — Mais cette différence a une conséquence qui nous intéresse : les jeunes plantes sont moins gênées par leurs vieux que les jeunes animaux; les premières sont loin de leurs parents, les seconds se trouvent inséparables de leurs auteurs. L'époque de la maturité atteinte, une nouvelle génération d'animaux sera, en quelque sorte, étouffée par celle qui l'a engendrée — ce qui n'est pas le cas des végétaux. L'*inutilité des vieux est plus manifeste chez les animaux*. Le « maximum », dont nous parlions tout à l'heure, sera plus reculé pour les plantes, et les arbres « historiques » ont leur explication. On nous parle de l'olivier et non de la mule de Platon, comme existant encore de nos jours.

Puisque l'immortalité ne serait possible qu'à la condition d'une jeunesse éternelle, il s'ensuit que *rechercher les origines de la mort* revient à rechercher les origines de la *jeunesse « limitée »*. Et le rapport entre l'amphimixie et la mort se présente comme le *rapport entre l'amphimixie et la jeunesse limitée*. Tel est le résultat auquel nous ont amené les questions préjudicielles que nous avons examinées avant d'aborder l'examen de la dernière hypothèse, celle du parallélisme de la mort et de l'amphimixie, toutes deux attribuées à une cause unique, tout au moins à des causes communes. Elles ont eu l'avantage de présenter le problème dans des termes très simples.

L'origine double des êtres a sa cause dans la nécessité des variations. Mais *pourquoi cette même nécessité s'est-elle montrée contraire à une jeunesse éternelle?*

Vu les différences de détail qui existent, à ce point de vue, entre les métazoaires sexués et les infusoires, nous examinerons séparément la question pour chacune de ces deux catégories d'animaux.

Commençons par les *métazoaires*. Chez eux, il y a simultanéité ou plutôt coïncidence entre la conjugaison (amphimixie, rajeunissement) et la reproduction proprement dite. A l'appui de cette manière de voir, rappelons que chez la paramécie [1] les deux actes

1. L'opposition parfaite entre les métazoaires et la paramécie est purement théorique; elle tient aux exigences d'une exposition facile. Voir, pour des phé-

sont isolés. Mais alors, chez les métazoaires, l'aptitude à donner des variations, qui est fonction d'amphimixie, sera conditionnée par la reproduction, vu que chez ces animaux l'amphimixie apparaît lors de la reproduction. Le *nombre des variations* produites par une espèce sera *proportionnel à la fréquence des générations*. L'intérêt de l'espèce exige que les nouveaux individus — ses représentants les plus récents — parviennent le plus tôt possible à la puberté. La production des caractères nouveaux en dépend. Mais à quelle condition ce processus pourra-t-il se réaliser? A la condition, évidemment, que le retour des vieilles formes, la constance des caractères phylogénétiques, leur persistance, soient rendus impossibles par un défaut de conjugaison entre les nouveaux et les anciens. *Il faut donc que ceux qui ont une descendance ne soient plus aptes à la reproduction*. Autrement, les variations se produiraient difficilement. C'est l'intérêt de l'espèce qui exige que la période, pendant laquelle un individu peut se reproduire, soit limitée. Telle est la fonction de la *jeunesse limitée*. Et lorsque nous employons le mot « jeunesse » c'est dans le sens de *puberté et de virilité*[1]. Nous nous reportons à la période de la vie où se place l'*aptitude à la fécondation*. C'est la limitation de cette aptitude dans le temps qui fait partie du mécanisme producteur des variations. Et la phagocytose dans la destruction des vieux — soit dit en passant — n'est pas pour nous surprendre.

Supposez, *in absurdo*, un type immortel, ou, ce qui revient au même, éternellement jeune (les deux caractères, *a priori*, inséparables). Ses fonctions génératrices seraient inépuisables. Ses des-

nomènes intermédiaires, le cas de la *vorticelle*. Dans R. Perrier, *Zoologie*, 1906, p. 109. La vorticelle présente la conjugaison. Mais à la différence de la paramécie, des deux noyaux à origine double résultant du rajeunissement, l'un seul persiste, le second se résorbe. — Imaginons que les « demis » destinés à former le noyau inutile ne se rencontreraient même pas, qu'ils disparaîtraient *avant* de se rejoindre et *non après* (comme chez la vorticelle); nous aurons la fécondation des métazoaires, chez lesquels la « maturation » des éléments sexuels est la pure perte des « demis » inutilisables.

1. Il ne faut pas entendre, par là, que tous les caractères de l'organisme pendant cette période soient exclusivement la conséquence des sécrétions des glandes génitales. L'action de ces sécrétions est vraie tant qu'on lui accorde peu d'importance : certaines influences sur les nerfs, la voix, etc., quand on est excité, principalement. Mais il serait exagéré de voir, avec Brown-Séquard, les causes de la jeunesse exclusivement dans les sécrétions. On sait que B.-S. a pratiqué l'injection des substances testiculaires contre la vieillesse. — Nous voulons simplement dire que pendant la période de virilité, les qualités nécessaires pour mettre en œuvre cette virilité coexistent avec elle.

cendants, alors même qu'ils seraient le produit d'une conjugaison, seront forcément semblables les uns aux autres, vu qu'ils proviennent d'un même individu. Or, celui-ci, considéré à des intervalles de temps très distancés, sera, forcément, semblable à lui-même, les *variations sur un seul être étant limitées*[1]. La jeunesse éternelle aurait pour résultat la persistance d'anciennes formes soit directement, par leur reproduction, soit par des croisements entre ces *anciennes* formes et les individus les plus *récents*. « Anciens » et « récents » sont ici employés à dessein pour remplacer « vieux » et « jeunes ». N'est-on pas dans le régime — hypothétique — de l'immortalité? La seule différence entre les deux catégories ne tient plus à leur état de jeunesse ou de vieillesse, mais au temps plus ou moins long qui s'est écoulé depuis leur apparition. — Et le temps, lui-même, existerait-il alors? Puisqu'il ne se traduit pas par un changement, la « durée » n'existerait plus (Bergson). A quoi le reconnaître, s'il n'a pas laissé des traces, des empreintes sur son passages? Le « passé », étant identique au « présent », serait-il du « passé »? C'est ce qui arriverait dans un régime où la vie ne connaîtrait pas la vieillesse. La jeunesse éternelle s'opposant à la production de nouvelles formes, *toute accumulation d'expérience phylogénétiqne serait nulle*[2]. Nulle, c'est exagéré. Les amibes immortelles et ignorant l'amphimixie sont cependant adaptables. (On peut faire des expériences en ajoutant du sel de mer à l'eau douce qui renferme les amibes.) Elles subissent, elles aussi, des transformations, des changements de structure résumant les données de leur expérience. Mais en tant que peu capables de varier, elles sont réduites, dans l'accumulation de l'expérience, à une *extrême lenteur*. Et cette lenteur se traduit par un temps qui ne coule que bien doucement, qui est presque immobile, pas tout à

1. Si ce n'était là un fait directement vérifiable, on pourrait le supposer : il serait alors le *postulat* grâce auquel on reconstituerait l'histoire de la vie. Cette histoire ne serait formée que par les théorèmes qui en dérivent. Inversement, leur vérification, directe et indépendante du postulat, nous conduirait à l'admettre.

2. La phylogénie d'une espèce n'est que l'histoire de l'expérience qu'elle a accumulée. Cette expérience *s'incorpore* dans les formes et les fonctions chaque jour nouvelles avec lesquelles elle s'identifie. Elle est impossible là où les formes et fonctions ne se produisent point, où la variabilité fait défaut. — Toute innovation est donc ainsi une possibilité d'acquisition de l'expérience, la persistance de cette innovation — une accumulation. Par conséquent, c'est la variabilité qui crée le changement et, avec lui, la durée, le temps.

fait cependant, car l'immobilité absolue serait sa destruction, serait le néant d'où il ne pourrait se tirer. — Nous avons exagéré en disant, plus haut, que dans le régime hypothétique de l'immortalité combinée à l'amphimixie, le temps n'existerait pas. Si nous l'avons fait, c'est précisément pour marquer le caractère particulier de ce temps, bien différent de celui que connaissent les êtres soumis à l'amphimixie et doués de jeunesse limitée. Leurs variations étant rapides, le temps passe vite pour eux. La lenteur des transformations des êtres primitifs[1], ignorant l'amphimixie, nous fait penser avec effroi à un « temps » stagnant, morne, fatigant, écrasant par la lenteur qu'il met à couler... Il est bien près du néant duquel la vie l'a retiré... A mesure que la matière vivante trouvait les moyens de varier, elle conquérait le temps[2]....

L'hypothèse de l'être à origine double et éternellement jeune nous fait voir ses descendants incapables de varier. L'amphimixie, à elle seule, est incontestablement une source d'inventions de fonc-

1. « Un simple coup d'œil jeté sur les espèces fossiles nous montre que la vie aurait pu se passer d'évoluer ou n'évoluer que dans des limites très restreintes, si elle avait pris le parti, beaucoup plus commode pour elle, de s'ankyloser dans ses formes primitives. » (Bergson, *Évolution créatrice*, p. 111).

2. Même chose pour l'expérience individuelle. Au point de vue de la rapidité de son accumulation, il y a une différence entre les diverses périodes de la vie d'un même être, tout comme celle qui existe, dans l'ordre phylogénétique, entre les êtres primitifs et les êtres à origine double. Ainsi un homme a un temps — sa première jeunesse — pour se faire des idées exactes sur ce qui l'entoure, afin de dominer le milieu; aussi la plasticité de son cerveau va en diminuant avec l'âge, comme la mémoire organique, du reste. La *curiosité* de l'enfant, manifestation de son besoin de connaître, tombe graduellement. Cette curiosité trahit l'aptitude à accumuler l'expérience qui s'efface chaque année davantage et finit par s'évanouir complètement. Mais puisque c'est l'intensité de cette aptitude qui détermine la qualité du temps, qu'à une vive curiosité correspond un temps qui coule rapidement et s'accumule et qu'à l'inerte indifférence des vieux, blasés, correspond un temps qui coule à peine, il s'ensuit que, pour la jeunesse, exubérante de vie et *propre à accumuler l'expérience*, le temps s'entasse; il est long; c'est la jeunesse même qui le produit. La *durée d'une* heure est supérieure pour la jeunesse. Lorsque la curiosité ne peut être satisfaite, qu'on n'a pas l'occasion de créer le temps, alors qu'on serait en état de le faire, on est *impatient*. Et la longueur du temps qui s'enfle, qui se multiplie pendant l'*attente*, nous prouve que ce n'est pas l'accumulation de l'expérience même qui crée le temps, mais l'*aptitude à l'enregistrer*. — Chacun a pu observer qu'aux classes, puis aux cours, l'heure, de 60 minutes, fonction de la rotation de la terre, devenait chaque jour plus courte : on vieillissait. — Haeckel dit (*Enigmes de l'univers*, p. 128) que « l'immortalité au Paradis doit finir par paraître affreusement ennuyeuse ». Nous n'en savons rien. Mais ici-bas elle ne saurait l'être. Puisque l'immortalité serait accompagnée d'une très faible capacité d'enregistrement, *la durée d'un temps infini existerait à peine...* S'ennuyer veut dire avoir l'aptitude à acquérir l'expérience, alors que l'occasion manque. L'immortalité exclut pareille aptitude. Saurait-on alors s'ennuyer?

tions aussi bien que de formes, mais *elle doit être secondée par une jeunesse limitée*, capable d'assurer la non-persistance des types anciens. Une jeunesse illimitée anéantirait complètement les innovations réalisées par l'origine double. Il y a plus : l'amphimixie coïncidant avec la reproduction, telle qu'on la rencontre dans la fécondation, ne serait pas un avantage pour l'espèce tant que la dégénérescence sénile ne l'accompagnerait pas, mais un *empêchement* aux variations! Précisons. Dans la reproduction d'un protozoaire, les deux êtres qui proviennent d'un seul n'accuseront pas d'importantes différences, mais l'individu de la génération antérieure n'existant plus, tous les types présentent, à n'importe quel moment qu'on les considère, la *forme d'une vie actuelle.* Celle-ci se pliera quand même, et sûrement. *Elle sera au courant des éléments qui l'environnent.* — Au contraire, chez les métazoaires à fécondation, la création des nouveaux individus ne s'accompagnant pas de la disparition de leurs auteurs (nous disons disparition, au sens large : mort tout aussi bien qu' « inexistence » de l'amibe qui s'est divisée) et les variations individuelles étant limitées, la persistance des êtres, qui ont laissé une descendance, serait autrement nuisible à l'espèce que l'amphimixie ne lui est avantageuse. — Cette dernière, non accompagnée d'une jeunesse limitée, donc de mort, est, au point de vue de la production des variations, *moins favorable* que la simple bipartition des monocellulaires. C'est pourquoi on ne la rencontre *jamais sans* que la dégénérescence sénile l'accompagne.

Essayons d'appliquer les mêmes formules à la paramécie. Ici la reproduction est *indépendante* de l'amphimixie. Il s'ensuit que l'individu, qui a une double origine à la suite de la conjugaison, n'a pas derrière lui, comme les métazoaires sexués, deux êtres dont il soit la continuation. Loin de là, — et, par ce côté, il rappelle les autres protozoaires — la paramécie est en quelque sorte le représentant unique de son espèce. *Il n'y a pas d'autre génération que la présente.* Et lorsque la paramécie disparaît, c'est ou bien pour se transformer en deux nouveaux êtres (reproduction), ou bien pour perdre son individualité en cédant la moitié de son corps à une autre paramécie, dont elle a emprunté, elle aussi, la moitié (conjugaison). — Par l'indépendance qui existe entre sa reproduction et sa conjugaison, la paramécie s'éloigne des métazoaires. Et les deux catégories d'animaux, précisément à cause de cette première différence, connaî-

tront chacune la vieillesse sous un autre aspect : la dégénérescence sénile vient seconder et rendre efficace l'amphimixie de deux manières différentes, suivant qu'elle la rencontre seule ou accompagnée de la reproduction. — Tandis que chez les êtres à fécondation se cache, derrière l'amphimixie, la persistance de deux individus, dont la sélection naturelle a le soin d'assurer une disparition plus ou moins rapide afin de ne pas entraver les variations, chez la paramécie l'individu est, au contraire, l'unique représentant de son espèce : sa dégénérescence sénile et sa mort *à la manière des métazoaires* serait un non-sens, vu qu'il renferme une vie, qui doit se continuer. *Sa mort serait comparable à la dégénérescence sénile d'un métazoaire non-arrivé à la puberté.* Et, en fait, les paramécies sont *immortelles*, mais à *condition* de subir, de temps à autre, la conjugaison. Pourquoi leur immortalité est-elle conditionnelle? Parce que, s'il n'y avait pas de dégénérescence sénile, les individus pourraient se reproduire indéfiniment sans recourir à la conjugaison. A défaut de la dégénérescence sénile, les paramécies négligeraient de subir la conjugaison, source de variations. — Ici encore la mort *doit* accompagner l'amphimixie, non comme chez les métazoaires où il y a des générations qui se succèdent et où elle fait disparaître les anciens éléments réactionnaires, mais sous un autre aspect : à l'état, pour ainsi dire, *préventif*, afin de sanctionner le défaut d'accouplement, afin de punir les individus qui ont manqué à leur devoir envers la race, envers la vie même qu'ils portent[1]. A ce point de vue, la dégénérescence de la paramécie est différente de la vieillesse de l'homme. Mais à un autre point de vue, plus élevé, qui permet d'embrasser dans un seul regard tous les êtres et surtout leur histoire, leur passé, les différences de détail disparaissent, se fondent par l'effet même de la perspective, et les « deux » dégénérescences n'en font qu'une seule : l'une comme l'autre sont des adaptations secondant l'amphimixie dans la production des variations. — Il y a plus, les adaptations sont *identiques* : dans des conditions opposées la réalisation d'un même but a entraîné l'emploi des mêmes procédés.

Il nous reste à examiner quelques questions qui se posent tout naturellement à la suite des faits examinés et de leur interprétation.

1. Les conjugaisons sont plus fréquentes précisément au moment de la plus grande activité de division (Calkins).

Nous sommes malheureusement réduits à les indiquer tout simplement et rien que pour marquer la place qu'elles occupent dans l'ensemble de nos vues. — Il s'agit de *la parthénogénèse*, de *l'hermaphrodisme* et de *l'inceste*, qui sont comme des obstacles qui viennent entraver les engrenages du mécanisme producteur de variations, puisque la première exclut les avantages de l'amphimixie, et les deux derniers réduisent sensiblement les mêmes avantages : les deux lignées que met en jeu la fécondation normale *se confondent* dans les cas d'hermaphrodisme et d'inceste. — Pourtant la persistance de la *parthénogénèse* s'explique tout comme celle des êtres primitifs. Quant à sa réapparition chez des êtres supérieurs, elle se rencontre à côté de la reproduction sexuelle et est *opportune* pour des raisons particulières (cf. Weismann *op. cit.* p. 335 et suiv.). — L'*hermaphrodisme* se rencontre avec des dispositifs tels que la protandrie [1], qui rendent l'auto-fécondation impossible. Il témoigne donc de l'utilité des variations. — L'*inceste*, comme ennemi de la variation, *doit* inspirer une répulsion *instinctive*. Et comme les gens normaux forment la majorité, c'est dans cet instinct qu'on peut placer l'origine de la prohibition de l'inceste. Et c'en serait fini de toutes ces constructions qui font tant d'honneur à l'imagination des sociologues.

Les vues d'ensemble que nous possédons maintenant nous permettent de mettre au point, d'une manière définitive, le *mécanisme de la variation*. — Nous avons vu comment, chez la paramécie, les rajeunissements viennent de temps à autre marquer une place dans la *série* des reproductions parthénogénétiques. — Si l'on tient compte que les tissus des métazoaires sont en voie de régénérescence et que, dans cette construction, les cellules prennent naissance parthénogénétiquement, la série des cellules que représente la vie d'un métazoaire supérieur est parfaitement comparable à la série des divisions des paramécies, tant qu'il n'y a pas de rajeunissement. Et, alors, faisant provisoirement abstraction des notions « organisme », « être », « individu », disons que *la matière vivante qui connaît l'amphimixie est une série infinie de cellules qui se divisent et sur laquelle l'amphimixie vient délimiter des « portions »*. Au contraire, tant qu'elle ignore la conjugaison, la matière vivante présente

1. Maturité des éléments mâles sur un individu sur lequel les éléments femelles ne sont pas encore mûrs.

une série non-fractionnée. — C'est là une conséquence de la dernière importance. Il y a *deux* manières de varier : 1° la variation *lente* de la cellule qui ne fait que se diviser et qui est *inhérente* au protoplasma (variations chez l'amibe, chez la paramécie entre deux rajeunissements, chez le métazoaire, supérieur sur ce qu'on appelle un même « être »); 2° *variation très forte*, très marquée, par la conjugaison (spéciale à certaine matière vivante). On comprend maintenant le sens du « postulat » dont il a été question. — Alors, si l'on admet que l'*individualité* est, pour le protozoaire, la cellule même et que, pour le métazoaire, elle est la « portion » fractionnée de la série et non plus une *seule* cellule, on donne en réalité à l'individualité *deux sens*. L'un strict, applicable à l'amibe; l'homme a une bonne série de *ces* individualités. L'autre, plus large, désigne le résultat d'une amphimixie *unique*. Application : chaque paramécie est un individu au sens strict; au sens large, l'individualité appartient à la série des paramécies placées entre deux conjugaisons.

Un coup d'œil rétrospectif, et les étapes progressives du raisonnement qui nous a conduit à la source de la mort apparaissent comme des clairières dans un chemin sinueux et obscur. Une seule phrase peut les résumer : *La vie, ayant besoin de présenter des formes toujours nouvelles et les variations individuelles (sens strict) étant limitées, a trouvé l'amphimixie et, du même coup, la mort.* — Mais l'amphimixie n'est que l'*amour* : rapprochement de deux êtres pour donner une double origine à l'individu qui est la prolongation de leur propre vie, pour donner à cette même vie une impulsion nouvelle et retentissante, pour lui rendre des forces dans la lutte contre la matière. Et dire que la torture d'un Musset, d'un Byron, dire que toutes les mythologies — guidées par la préoccupation de la mort — ont leur cause dans le besoin de varier de la matière vivante! C'est à cette nécessité que nous devons le fond même de notre personnalité, la nature et l'orientation de notre intelligence : en dehors de la faim c'est l'amour et — dans une mesure moindre, il est vrai — la préoccupation de la mort, qui forment le centre de notre existence, qui inspirent et guident nos idées comme nos actes inconscients, qu'ils *justifient* du reste. La spécialité de notre intelligence relative est fortement marquée de « besoin de varier ». — Mais ses propres origines les connaîtrons-nous jamais? Si la matière

vivante s'était contentée du sort modeste des êtres unicellulaires, qui se transforment lentement et rendent le temps stagnant, alors *l'amour et la mort seraient restés choses inconnues*. Si la vie s'en est servie, c'est précisément pour réussir le plus vite dans la conquête du monde inanimé, de la matière brute, qu'elle tenait — semble-t-il — à dominer; grâce à eux, l'expérience est vite accumulée, le temps coule rapidement, s'entasse en quantité... *Par l'amour et la mort, la vie a subjugué le temps...*

Et cette hâte, qui pourrait nous en expliquer la cause? Nous trouverions-nous en présence d'un caractère faisant partie de l'essence même de la vie? La viabilité de la matière vivante l'exige-t-elle? On ne saurait l'affirmer. Et la connaissance des origines de la mort acquise, nous ne sommes guère plus avancés quant aux origines de la vie.

P.-C. Plesnila.

REVUE GÉNÉRALE

TROIS OUVRAGES
DE PHILOSOPHIE RELIGIEUSE

Philosophie de la Religion, par J.-J. GOURD; préface de M. E. Boutroux, Paris, F. Alcan, 1911. — *La religion hors des limites de la Raison. Traits principaux d'une philosophie de la Religion sur les bases du Kantisme*, par Maurice NEESER, Saint-Blaise, Foyer solidariste, 1911. — *La Prière. Essai de Psychologie religieuse*, par J. SEGOND, Paris, F. Alcan, 1911.

Par une habitude très générale et sans doute assez vaine, nous voulons connaître de façon sommaire les résultats obtenus par les différentes techniques durant une période précise. Nous n'hésitons pas d'ailleurs à confondre les études discontinues où des accroissements sont saisissables, et les disciplines tout intérieures dont les démarches ne se mesurent point. Nous nous demandons par exemple avec la même confiance si l'histoire des religions et si la philosophie religieuse nous ont récemment apporté quelques solutions exactes. Et nous ne percevons pas que nous posons ainsi deux questions dont l'une a une signification scientifique, mais dont l'autre est à peu près stérile.

Il est en effet difficile mais non impossible de rechercher quels sont, à une date déterminée, les problèmes limités que l'histoire des religions a éclaircis; mais dès que nous songeons à la philosophie religieuse, nous devons aspirer à une autre sorte de précision. L'activité créatrice du métaphysicien de la religion est-elle plus ou moins vive que par le passé? Ce sont là de pseudo-problèmes que l'on ne peut décider par un oui ou par un non. De même lorsqu'on déclare que toute construction religieuse est désormais irréalisable, on obéit passivement à une opinion moyenne, qu'un Hegel n'aurait point de peine à démentir. Ici, nous devinons un « ordre nouveau ». Le *fait* ne prouve rien contre le *droit*. L'analyse de ce qui fut ne révèle point ce qui sera et nous n'avons aucun moyen de savoir si l'effort de construction s'efface dans les âmes religieuses. — Rien ne nous peut avertir de l'œuvre qui s'accomplit dans le silence. De plus, — et c'est là le prodige partout ailleurs indiscernable, — la philosophie religieuse s'élabore non seulement en des livres, mais en quelques

esprits qui se refusèrent à écrire, alors qu'ils eussent pu parfois nous donner des synthèses accomplies. — Aux écrits « qui ne peuvent se défendre eux-mêmes[1] », et qui, devant notre angoissante recherche, conservent, semblables à l'œuvre peinte, « un grave silence[2] », ils préférèrent cette œuvre encore plus belle qu'ils tentèrent « au fond d'une âme bien préparée[3] ». — Le livre posthume de M. Gourd, qui fut à peine écrit, mais longuement médité et plusieurs fois transposé devant quelques disciples à l'Université de Genève, apparaîtrait comme abrupt si l'on y voulait chercher la complète réalisation d'une pensée. J.-J. Gourd n'a pas eu le temps de transformer en une œuvre d'art sa *Philosophie de la Religion*. Du moins a-t-il pu y insérer une « Weltanschauung ». Et le fait est assez rare pour qu'on en analyse les données.

I

Si notre connaissance était homogène, le plan religieux ne se pourrait découvrir que par une soudaine décision de la volonté, et la religion apparaîtrait arbitraire. Mais peut-être notre esprit est-il soumis à un rythme double et oscillant. En nous-mêmes déjà nous éprouvons à la fois une aspiration au repos, à la stabilité, à l'unité, et un désir à jamais mouvant, instable, divers.

Or, de même, la notion d'être n'est pas simple. Nous pensons d'abord « une réalité » qui s'offre à l'analyse ; mais voici une « fonction » que l'on devine action et création. D'autre part, à travers l'être tout entier, se cache une puissance singulière qui, il est vrai, ne peut se manifester si elle n'a un devenir à organiser, mais qui domine l'être dont elle dépend. Un monde nouveau surgit, le monde de la *valeur* (p. 17). Or, la « valeur » elle-même n'est pas une notion simple. En effet, l'esprit ne se transforme pas seulement lorsqu'il *étend* sa connaissance, mais aussi lorsqu'il l'*intensifie* (p. 32). On ne découvre d'ordinaire entre ces rythmes divergents que des différences de modalités. N'y pourrait-on surprendre pourtant une opposition métaphysique?

D'une part, nous travaillons à *coordonner* nos perceptions et nos concepts, nous nous astreignons à la répétition d'un même effort. Mais tandis que nous *étendons* ainsi notre pensée, un rythme opposé nous sollicite. Nous voulons revêtir notre connaissance d'une qualité neuve : l'intensité (p. 32). Les deux ambitions se peuvent concilier en nous. Cependant *elles ne sont pas convertibles à l'unité*. Est-ce bien là une certitude? Si d'aventure elle pouvait être établie, la philosophie de la religion ne disciplinerait plus des forces peut-être instables, mais une définitive irréductibilité.

1. Platon, *Phèdre*, 275, E.
2. Id., *ibid.*
3. Id., 276, E.

L'activité de coordination ne peut traduire l'univers en termes entièrement intelligibles. Sans doute les notions de similitude et de rapport nous ont livré toutes les lois scientifiques, et nous sommes tentés de leur soumettre « sans réserve la réalité » (p. 59). Mais cette réalité en son fond est *incoordonnée* et même *incoordonnable*. Il y a un *incoordonnable* que nous retrouvons à travers les diverses « vérités », le « mécanisme universel » de la science, le « dynamisme universel » de la morale et le « psychisme universel » de l'esthétique (p. 185). — Mais à le vouloir préciser, ne ferons-nous pas succéder à des prolégomènes d'une majestueuse ampleur une clarté arbitraire? Si l'incoordonnable peut jamais être atteint, sera-ce par notre intelligence et non pas plutôt par cet *instinct* devenu *intuition* que décrivit M. Bergson et dont la conscience « sommeille » encore, mais qui, « s'il s'intériorisait en connaissance au lieu de s'extérioriser en action », nous « livrerait les secrets les plus intimes de la vie? » M. Gourd ne veut point faire appel à ces forces lointaines de l'être. Il saisira l'incoordonnable, avec d'autant plus de sûreté qu'il ne le cherche point « dans un fait ou dans une collection de faits concrets » (p. 75).

« Tout fait est à la fois coordonnable et incoordonnable » (p. 75), de même que chaque phénomène contient un élément de similarité et un élément de différence. L'individualité ne peut être expliquée par la coordination, même la plus souple. « Où trouver l'équivalent causal de ce qui caractérise irréductiblement chaque être, de ce qui fait de chacun d'eux un exemplaire unique? » (p. 66). Il y a plus. La science elle-même exige l'incoordonnable : la conversion de la qualité en quantité, la recherche des équivalents ne sont que des solutions approximatives. La science n'obtient la coordination qu'en négligeant les éléments qu'elle pressent incoordonnables (p. 71). « Une coordination, pour être parfaite, n'aurait plus d'objet auquel s'appliquer. Par son caractère fondamental, la coordination suppose la persistance de l'incoordonnable » (p. 70). Ne retrouvons-nous pas ici l'accent des admirables pages où M. Lachelier montrait que le mécanisme réduit à ses principes stricts ne confère qu'une unité de *séries*, mais qu'il faut introduire dans l'univers une unité plus profonde émanée de la « fonction esthétique de la pensée [2] »?

La philosophie pose l'incoordonnable, mais la religion l'approfondit; ou plutôt, la religion, considérée comme une discipline de l'intelligence, est l'étude théorique de l'incoordonnable. Pourtant les incoordonnables, si rigoureusement qu'ils soient extraits des techniques, n'en sont pas moins *choisis*, c'est-à-dire arbitraires. Et lorsque M. Gourd essaie, à travers la vie morale, la vie esthétique et la vie sociale, de surprendre l'incoordonnable du *sacrifice*, l'incoordonnable du *sublime* et l'incordonnable de *l'amour*, il isole par

1. Bergson, *L'Evolution créatrice*, p. 179, F. Alcan.
2. Lachelier, *Fondement de l'Induction*, p. 81, F. Alcan.

abstraction des termes dont nul ne peut dire qu'ils ne seront jamais « coordonnés ». Mais cela même importe-t-il? Et ne serait-ce pas méconnaître l'essence de l'esprit religieux que de supposer dans l'avenir une coordination sans défaut? Décider *qu'il y a un incoordonnable*, telle est bien l'affirmation religieuse essentielle.

Par exemple, la coordination esthétique, qui se moule sur le concret, non seulement conserve mais isole les différentiels; l'art « procède par intégralité » (p. 165). De même la morale et la vie sociale ne peuvent coordonner pleinement leurs éléments. Il y a un imprévisible et un irrationnel dans la pratique (pp. 116 sqq.). Le *sacrifice* est hors de la sphère morale. Il annonce le monde de la religion. Il n'aura pas la continuité du bien moral; il sera jaillissant, « concentré dans un seul acte », unique et irréductible (p. 127). Nous découvrons, à l'intérieur du même acte, le moi qui se soumet à l'obligation stricte, et le moi qui invente, qui risque, qui est tout près de comprendre la « sagesse divine », « folie » devant les hommes (p. 135. Le sacrifice surgit en nous chaque fois que nous suspendons en quelque sorte notre croyance à la causalité réelle; nous cherchons à « vivre » l'idée opposée à celle de causalité, — celle du « hors la loi » dans les choses (p. 142-143); par le sacrifice nous opposons à l'idée de dépendance et de solidarité l'idée d'absolue maîtrise de nous-mêmes et par suite de l'avenir (p. 150). De même quand la coordination sociale élimine les originalités irréductibles, l'élément différentiel subsiste encore. Tel individu « se pose en pleine solitude théorique ou pratique » (p. 214); il aime l'homme, non pour se retrouver en lui et s'adapter à la catégorie de la ressemblance; il cherche en autrui l'être à jamais fermé qui limite notre *sympathie* mais exalte l'infinitude de notre *amour* (p. 222). Nous devons aimer autrui non en sa *ressemblance* mais en sa *différence*. Alors se fonde la société religieuse qui est la Société de l'amour; elle est sans doute une coordination, mais une coordination « ayant pour but l'incoordination » (p. 224).

Ainsi, à l'intérieur de chaque discipline, un incoordonnable se dérobe. A côté de la science qui systématise notre pensée, l'élément imprévisible qui la différencie jusque dans l'infinitésimal; à côté de l'éthique qui organise notre conduite, la qualité insoupçonnable, soudain irrésistible, qui la transporte au delà des limites de l'acte moral; à côté du sentiment esthétique proprement dit, fondé sur d'harmonieuses correspondances, la brusque découverte du contraste irréductible; à côté de la « société » reproduisant des consciences analogues, une société nouvelle, issue de l'amour essentiel, qui unirait en maintenant la féconde originalité de chaque être (p. 227-228). Pouvons-nous parler dès lors d'une suprême unification de l'esprit? Les incoordonnables ne sont pas sans analogies; tous furent exigés par une force intérieure dont l'essence ne change pas : « aussi faibles que nous soyons, nous avons eu, une fois ou l'autre, le privilège d'un

de ces moments où nous nous sommes en quelque sorte saisis à notre propre source.... Cette réaction a été courte, sans doute. Nos catégories, nos distinctions, nous ont repris aussitôt. Mais, de nous en être dégagés un instant, même imparfaitement..., non par faiblesse mais par force surabondante, n'est pas peu de chose.... Et, si tout s'arrange comme dans le passé, c'est du moins avec des intensités nouvelles, et peut-être avec la possibilité de nouvelles séries » (p. 241).

Que seront ces « nouvelles séries? » Il importerait de le dire. Car les incoordonnables apparaîtront de bien fragile essence s'ils ne s'unifient dans un plan nouveau. Et l'unification spirituelle, approximative transposition du mysticisme, ne donnerait qu'une médiocre possibilité religieuse. En définitive, atteignons-nous désormais la *religion*?

Que l'on puisse découvrir dans notre inlassable volonté d'incoordination la genèse de l'aspiration religieuse et pour ainsi dire le postulat religieux, nul n'y contredira. Pourtant nous montrons par là surtout qu'aucune discipline n'est adéquate à une réalité que nous pressentons à la fois systématisée et rebelle; et sans doute de cette persuasion émane l'idéal religieux. Mais nous sommes en présence d'un dynamisme religieux, non d'une réalité religieuse. Et déjà certaines intuitions d'ordre purement métaphysique nous avaient suggéré des attitudes analogues. Mais nous n'avions cependant point prétendu dans ce cas définir « le domaine religieux ». Or, ici, il s'agit d'une *Philosophie de la Religion*. Trouverons-nous dans la « Théologie de l'Incoordonnable » la réponse attendue?

La philosophie de la religion accepte en général un *donné* qu'elle traduit en termes intelligibles; mais elle ne s'affranchit guère du *donné*. Or, l'incoordonnable n'est ni une réalité transcendante, ni un donné. Intérieur au phénomène, nous ne le pouvons saisir qu'après un effort, et un effort contraire au rythme vulgaire de notre vie psychologique. Dès lors nous ne trouverons ni dans la métaphysique, ni dans les religions l'incoordonnable vrai. Et cela parce que les métaphysiques et les religions n'ont pas élaboré de notions spécifiquement *religieuses*. Voici le Dieu de la métaphysique traditionnelle. Il s'impose à la pensée religieuse; mais la pensée religieuse l'a-t-elle construit? L'ultime problème est là. « L'idée de Dieu, pour objectiver dignement l'élément religieux, doit être elle-même religieuse... et, pour être religieuse, elle doit venir après l'élément religieux, s'inspirer de lui » (p. 243). Or, les métaphysiciens n'ont guère songé à se mouvoir d'abord dans un plan religieux. Dieu est toujours considéré par eux comme devant « achever les coordinations de la loi » (p. 253). Dieu nous apparaît comme la coordination suprême; or, sa présence trouble le mécanisme des séries concrètes ou abstraites; elle ne gêne pas moins la définitive organisation de la morale. Dieu ne doit être atteint ni par la discipline scientifique ni par la vie morale. Dieu ne peut être

connu et compris que *dans et par la religion*. Nous savions déjà que tout fait n'est pensable que s'il est inséré dans une *expérience* particulière dont il faut préciser les conditions. M. Gourd nous montre que Dieu ne doit pas être pour nous l'Un qui fonde et assure la Loi. Ce que nous voulons de notre Dieu « c'est qu'il fasse le plus puissant contre-poids à la Loi » (p. 257). Au lieu de faciliter le passage d'un terme à un autre, la dialectique religieuse « le coupera »; « au lieu de rapprocher, elle isolera »; elle « créera une sorte de solitude à l'absolu » (p. 266). Et nous nous rattachons ainsi à la plus pure tradition religieuse. D'ordinaire nous n'arrivons pas à Dieu parce que nous ne le cherchons point dans l'univers religieux. Et quand nous voulons penser une religion telle que le Christianisme, nous croyons la rendre plus intelligible en y insérant une clarté empruntée à la science ou à la morale. Mais ainsi nous anéantirions le Christianisme. « Ce qui appartient en propre au Christianisme, c'est son histoire de l'incoordonnable, de l'absolu, dans l'univers et dans l'esprit, c'est sa « bonne nouvelle », son incompréhensible nouvelle du « Dieu avec nous », « du Dieu en nous », c'est sa « folie de la croix » (p. 273).

Exerçons-nous donc à penser ainsi l'Univers de façon neuve. Nous nous habituons à cette idée qu'à travers le monde « il y a tout un système de forces faisant contrepoids à celles de la nature » (p. 274). Nous n'obtenons pas encore des *séries* comparables à celles de la science; mais ce sont pourtant des *séries*. Nous sommes sur la voie qui conduit à Dieu. En un sens, nous posons déjà Dieu (p. 274). Un Dieu immanent[1] qu'il nous faut transcender. Nous le transcendons d'abord en nous. Nous éliminons le coordonnable, non par une abstraction vulgaire, mais par une abstraction unique, un véritable « refoulement », un mouvement contraire au mouvement normal de l'esprit (p. 280).

Le Dieu transcendant n'est pas encore accompli. Comment le rapprocher du *sujet* sans le diminuer? Ne pourrions-nous par l'extase introduire le sujet dans l'objet? Suivons plutôt la marche inverse : « Convertir en sujet l'absolu devenu objet », ce sera « jeter l'absolu en pleine réalité... en un mot lui créer ce mode d'existence qu'on est convenu d'appeler « personnel » et qui est bien le plus propre à le rehausser une dernière fois » (p. 286). Une fois placé dans les conditions de la vie affective, Dieu se vivifie et s'anime; « maintenant il pourra provoquer l'amour » (p. 298-299). La dialectique religieuse ne doit pas aller plus loin.

Mais quel contenu donnerons-nous à ce Dieu que nous avons ainsi édifié par une voie dialectique? Ici la pensée de M. Gourd demeure approximative et indécise. Kant eût exigé plus de rigueur. Et pourtant, cette imprécision est voulue. Nous choisirons en nous ou hors

1. M. Gourd fait observer que son Dieu « immanent » ne ressemble pas au Dieu immanent de la tradition philosophique, p. 274.

de nous l'incoordonnable ou les incoordonnables où nous aurons saisi par une intuition irrésistible la présence du « Hors la Loi ». Peut-être le trouverons-nous en la personne du Christ, peut-être en une minute intérieure éternisée; il serait vain et même contradictoire de déterminer pourquoi et comment nous saisissons tout d'un coup l'Incoordonnable... « In Deum transiit per contemplationis excessum[1]. » — Si distante que soit de l'idéal de M. Gourd l'extase des grands mystiques, peut-être eût-il accepté d'y reconnaître la brusque intuition du Dieu concret, du Dieu vivant, du Dieu personnel.

Nul ne pourra lire et comprendre la *Philosophie de la religion* de J.-J. Gourd s'il ne consent à penser l'incoordonnable à la façon d'une notion spécifiquement religieuse. Et de la sorte nous ne demanderons plus à M. Gourd si l'*incoordonnable* n'est pas simplement l'incoordonné. Encore une fois, le choix des incoordonnables pourra être rectifié, agrandi ou diminué, mais l'affirmation même de l'incoordonnable demeurera éternelle. De même, si nous reprochons à M. Gourd de penser la nature à travers la science et la métaphysique de la tradition classique et de ne faire aucune place à telles conceptions plus modernes, qui nous montrent la finalité pénétrant sans le détruire le mécanisme ou la contingence assouplissant de plus en plus le lieu causal, nous confondons peut-être la critique des sciences et ces sciences elles-mêmes telles que le savant pur les considère quand il se contente d'être savant. Dans ce cas l'incoordonnable est un concept extra-scientifique; et s'il est impliqué par la science, contenu même dans la science, c'est le philosophe qui l'en dégage, mais ce n'est pas le savant. La position de M. Gourd demeure donc très forte. Ce qu'on peut lui reprocher, ce n'est pas sa construction qui est ample et puissante, mais l'insuffisance des faits, des analyses et des exemples, et, dans le chapitre consacré à l'esthétique, la méthode çà et là empruntée à des cadres dépassés. — Mais qu'importent ici ces détails? Le livre de M. Gourd est un des plus beaux livres qui aient été écrits en ces dernières années sur la *Philosophie de la Religion*; et si c'est plutôt *Introduction à la Philosophie de la Religion* qu'il faudrait dire, le livre s'offre à nous de la première ligne à la dernière avec des caractères religieux. Et voilà peut-être en effet le plus précieux don de J.-J. Gourd. Le Dieu que nous pensons et que nous construisons en général dans nos métaphysiques ne s'oppose pas à la nature; il la systématise et l'unifie; qu'il soit transcendant ou immanent, c'est toujours la nature qu'il coordonne. Mais le Dieu que M. Gourd entrevoit ne serait point pour ainsi dire perceptible si nous ne le cherchions à travers la réalité religieuse où il s'insère. Par exemple on s'obstine de nos jours à « penser » le christianisme en l'appauvrissant et en le rendant « raisonnable ». Or, « on trahit ainsi la religion et en particulier le christianisme » (p. 309). Ce sont d'ap-

1. S. Bonaventure, *Itinéraire*,.., chap. VII.

parentes hardiesses qui dissimulent mal un éclectisme persistant. L'incoordonnable de M. Gourd échappe à de tels compromis. Ne devons-nous parfois préférer certaines oppositions fécondes à des conciliations que nous obtenons, — en chacune des forces que nous prétendons unir, — par la confusion de qualités positives irréductibles et peut-être hostiles?

II

Un livre intitulé *La Religion hors des limites de la Raison*[1] ne paraît guère d'abord s'inspirer de la critique Kantienne. Telles ne sont point pourtant les intentions de M. Maurice Neeser, qui en vrai Kantien ne cherche pas dans les *Critiques* un *système* préférable à tel autre, mais une *méthode* que nous n'avons encore ni vraiment comprise, ni vraiment pensée. Nous n'avons pas, à la suite de Kant, transfiguré nos habitudes intellectuelles. Imprégnés ou non de Kantisme, nous continuons de penser selon les cadres pré-Kantiens ou, ce qui est même chose le plus souvent, selon les cadres post-Kantiens. Nous cherchons non pas à expliquer notre connaissance, mais à l'*étendre* arbitrairement. Par exemple, nous attendons de la religion la création en nous de forces nouvelles. Nous devrions plutôt discerner si elle exprime une connaissance fidèle aux essentielles conditions de l'esprit humain (pp. 17). L'histoire ne peut ici nous être d'aucun secours. Elle ne nous peut livrer que des faits. « Jamais le christianisme, historiquement considéré, ne pourra prétendre au titre de religion absolue[2]. » Et ce ne sera pas seulement parce que l'exégèse, timide ou hardie, nous fait assister, en désagrégeant tous les textes, à une lente élaboration, alors que nous espérions une immédiate création (p. 29-43); c'est aussi parce que la religion, « si elle a quelque réalité, vit de certitude absolue » (p. 48 , et parce que la critique historique, même si elle nous donnait une traduction complète et d'ailleurs favorable des origines chrétiennes, par exemple, *immobiliserait* ces origines. Or, toute vie religieuse est *présence* et *actualité*. Seule « l'existence de la religion présente » permet « la considération religieuse de l'histoire » (p. 52). « La vie du Christ », disait Luther, « n'est pas pour moi une histoire ancienne, passée depuis quinze cents ans. Elle est plus qu'une histoire d'autrefois; elle est un don, un cadeau qui me reste toujours » (p. 53). Et lorsque M. Loisy[3] a soutenu naguère que la résurrection de Jésus échappe par elle-même à l'histoire, il ne supposait pas, j'imagine, que seule une théorie du corps

1. Le livre de M. Neeser porte comme sous-titre : *Traits principaux d'une philosophie de la Religion sur les bases du Kantisme.*
2. Trœltsch, *Die Absolutheit des Christentums*, p. 23; cité p. 27.
3. *L'Évangile et l'Eglise*, p. 118; *Autour d'un petit livre*, p. 169.

glorieux la peut interpréter [1], mais que, en raison de l'insuffisance des témoignages, la foi nous crée au plus profond de notre être une sorte de milieu spirituel adéquat.

Comment pénétrer en cette vie religieuse intime? La psychologie contemporaine, en négligeant le problème de la *connaissance* religieuse, ne rend pas compte de la totalité du fait. L'état de conscience, psychologiquement considéré, ne peut être le même, selon que la religion répond à une illusoire forme de connaissance, ou au contraire à une expérience pourvue d'une valeur objective. D'autre part, si l'on domine un instant la superficielle description des phénomènes et si l'on adopte une méthode critique, « il n'est pas » et « ne peut pas être égal à la philosophie de la religion qu'une proposition soit vraie ou fausse, ni qu'il existe ou n'existe pas un critère objectif de la réalité religieuse » (p. 87). Sera-ce résoudre la difficulté que de distinguer les états religieux non d'après leur valeur objective possible, mais d'après leur fécondité pratique (pp. 86 et suiv.)? De telles méthodes nous préparent à l'analyse intégrale, mais ne nous la livrent point. Elles n'atteignent pas à « l'objectivité phénoménale ou de surface; elles ne fondent pas l'objectivité nouménale ou de profondeur » (p. 91). J'ajouterai qu'au seul point de vue psychologique elles échouent, car elles mutilent par une description schématique la vie profonde de l'âme religieuse. — Or, le Kantisme nous offre une méthode plus sûre. L'analyse critique de la connaissance ne nous livrera-t-elle pas « l'assise éternelle du fait religieux »? (p. 94).

Je ne reprocherai pas à M. Neeser d'avoir déterminé avec précision « le domaine de la raison d'après Kant ». Une étude de la religion fondée sur le Kantisme impliquait une patiente analyse de la *Critique de la Raison pure*. Mais peut-être la démonstration de M. Neeser eût-elle été encore plus convaincante, s'il avait préféré à un résumé, d'ailleurs fort intéressant, des *Critiques* la recherche, à travers la *Critique de la Raison pure*, de textes particuliers et révélateurs de la pensée religieuse de Kant. On les trouverait sans nul doute, et l'*Esthétique transcendantale* par exemple a-t-elle jamais été scrutée à ce point de vue [2]? Nous avons le tort aujourd'hui dans tous nos livres de rappeler avec complaisance ce qui est connu, avant de passer à ce qui est inconnu. Or, un *livre* n'est pas un *traité*. Et l'on y doit laisser quelque mystère.

M. Neeser indique fort bien l'instabilité de la critique Kantienne à l'égard du problème religieux. D'une part, en effet, Kant, qui a considéré l'art comme une transition réalisée entre le supra-sensible et le sensible, et « comme le devoir-être passé à l'état d'être » (p. 217), affirme que la religion est « nécessaire à quiconque veut atteindre le

1. Cf. Le Roy, *Dogme et Critique*, Paris, 1907.
2. M. Neeser étudie d'une façon originale les notions de temps et d'espace pp. 153 sqq.

but final de l'homme » (p. 284). Mais en même temps la religion est-elle autre chose qu'un corollaire de l'éthique? Par contre, Kant a donné à la morale un sens si intérieur et si infini que le domaine de la religion n'est pas facilement déterminable. D'où chez nos contemporains la présence de deux courants de pensée qui tantôt « dépassent » Kant, tantôt maintiennent de façon rigoureuse la notion de connaissance *a priori*. L'alternative est telle : ou bien nous pouvons « connaître » l'irrationnel; bref il y a une connaissance religieuse *a priori*; ou bien il y a une impossibilité radicale à poser une religion distincte de la pure morale. Or, M. Neeser montre l'illégitimité des deux points de vue : l'affirmation de l'élément *a priori* dans la *connaissance* religieuse est infidèle à la critique kantienne; le dédain du *fait* religieux méconnaît à la fois la pensée et l'âme kantiennes (p. 222-226). Mais ces incohérences ne sont-elles pas dues en partie à une certaine imprécision qui remonte à Kant lui-même? Ne pourrait-on dès lors retrouver Kant en développant les résultats impliqués par la *Critique*?

La Raison pure pratique est une *pensée* puisqu'elle est connaissance de ce qui doit être (p. 230); mais si elle suppose le noumène elle ne permet point de l'atteindre (p. 231). Comment faire passer « le devoir-être à l'état d'être »? Si la beauté est « nature », c'est-à-dire ordre et mesure (p. 242), le sublime nous suggère l'idée d'une réalité inaccessible. Alors qu'aux idées de la Raison pure, idée de Dieu ou idée d'âme, aucune intuition ne pouvait correspondre, l'esthétique nous offre le prodige inverse : l'intuition irréductible au concept; une image qui ajoute au concept « quelque chose d'indéfiniment innommable » (p. 247). L'art n'est donc nullement la nature, encore qu'il en doive revêtir la stricte apparence, mais la projection d'une réalité supérieure, au moyen d'éléments sensibles. « L'idée exprimée dans les cadres de la beauté, la médiation est conclue, le supra-sensible a trouvé dans le sensible une évocation digne de lui, et l'œuvre de l'art a atteint le but qu'elle se proposait » (p. 251).

Nous découvrons donc à côté d'un rationalisme esthétique une sorte de mysticisme esthétique. Ne trouverons-nous pas également un mysticisme religieux? Sans doute Kant a voulu démontrer à travers tout son livre sur la *Religion*, il a de plus sans cesse témoigné par sa vie que la religion est une simple conséquence de la morale; mais alors on ne voit pas pourquoi il a voulu écrire une *Religion dans les limites de la simple raison*: si la raison ne maintient les idées religieuses qu'en les adaptant à une forme morale, mieux eût valu rejeter à la fois le nom et la chose et les considérer conmme inconnaissables. Les exigences de la *Critique de la Raison pure* eussent été ainsi mieux respectées.

Mais la pensée de Kant est plus riche que les schémas ne nous le feraient croire. La préface et les notes marginales de la deuxième édition de la *Religion* l'indiquent déjà. La raison « aspire à des idées

transcendantes ». Et les actions de la « grâce » qui ne sont plus contenues dans « les limites de la raison pure » ne sont pas dénuées de tout rapport avec elle; elles sont des *Parerga* de la religion, « œuvres d'à côté,... volontairement ignorées du rationalisme, et qui cependant, dans une religion établie en dehors des limites de la simple raison, pourraient acquérir une importance à peine soupçonnée jusqu'ici » (p. 270). Si bien que le livre de Kant, tout en demeurant fidèle au titre, donnera plus qu'il ne promettait. Lorsque Kant distingue la vertu empirique que nous obtenons par une marche lente, par une évolution, de la vertu nouménale qui exige « une révolution dans les dispositions intérieures », il ne fait que prolonger sans doute la *Critique de la Raison pratique*, mais en même temps il atteint à la religion vraie. Dieu ne nous juge point d'après l'énergie discontinue qui nous est seule perceptible; il découvre l'unité de notre vie, que brise sans cesse l'action.

En définitive, la religion n'est pas pleinement réductible à la morale. Kant montre que « dans toute foi religieuse l'analyse s'arrête inévitablement devant un mystère »: mystère « moral », il est vrai, et qui est « assez connaissable pour l'usage pratique »; mais puisqu'il est mystère, il est insuffisant « pour l'usage théorique ». N'est-ce pas dire que la religion est *action* pure? Et, en effet, elle n'est pas une *pensée*, mais une *action*, l'action de la réalité démontrée inconnaissable (p. 304). Mais pourquoi Kant, qui avait prouvé l'impuissance théorique de la pensée religieuse, a-t-il craint d'approfondir la notion d'une détermination vraiment *pratique* de l'idée religieuse? Pourquoi a-t-il refusé de constituer cette Critique de l'action que nul métaphysicien n'a encore tentée, du moins avec une rigueur définitive? M. Neeser n'a pas prétendu résoudre mais seulement poser le vrai problème. Il faudrait « penser courageusement la pensée » (p. 291), et finalement « l'abdiquer » à ce point que les limites de la pure raison fussent franchies par une action « logiquement informulable » (p. 294). La religion ainsi entendue dépasse la morale; elle est *parergon* et *paradoxe* (p. 314), elle est infusion de forces supra-sensibles incompréhensibles, mais vécues (p. 304); alors que la morale s'adrese à tous, la Religion inspire celui-ci, se tait en celui-là, est vivante aujourd'hui et se brise demain. Elle réalise la « parfaite pénétration de l'intelligible et du sensible, l'incarnation, dans le phénomène transfiguré, de l'idée nouménale » (p. 314). « L'unité voulue rejoint l'unité simple »; « la vie unifiée du philosophe » rejoint « la vie sainte des simples par-delà la vie dispersée des « intelligents » (p. 320).

Il est impossible de décider en quelques lignes si l'exégèse de M. Neeser contient vraiment les « résultats » impliqués chez Kant par des « prémisses » obscures (p. 226). En tout cas M. Neeser a inauguré un travail précieux. De toute part on revient à Kant; et il est trop évident que si quelques-uns l'ont compris, nous *n'avons pas encore pensé notre vie théorique et pratique selon les exigences kantiennes*.

Et pourtant si Kant est bien, selon l'expression de M. H. S. Chamberlain, « der einzige Erfahrungsphilosoph », ce n'est pas anéantir en nous l'activité créatrice que de chercher à construire avec lui, par lui, et par delà son propre système, cette métaphysique de la vie religieuse qu'il a seulement posée devant nous, mais qu'il n'a pas voulu pénétrer. Le livre de M. Neeser doit être considéré comme l'essai d'une méthode féconde qui nous ferait d'abord découvrir un Kant sans doute ignoré, et qui nous aiderait ensuite à circonscrire *de façon vraiment métaphysique* le problème de l'expérience religieuse.

III

Il faut distinguer avec soin les *constructions* de philosophie religieuse qui doivent atteindre une « vérité » métaphysique mais ne peuvent prétendre à la « vérité » scientifique, et les analyses de la *réalité* religieuse qui doivent traduire avec exactitude un objet précis et déterminé. Encore faut-il ne pas isoler par artifice un problème tout conceptuel et auquel rien ne correspond dans l'âme religieuse. Or, il existe certains termes riches de sens et qui sont le symbole d'une expérience si immédiate que nous n'aurons pas à nous demander si nous les pensons par abstraction ou si, au contraire, ils traduisent une vie profonde.

En prenant comme sujet d'études *La Prière*, M. J. Segond s'est attaqué à un *vrai* problème ; et je veux dire par là qu'il n'a pas solidifié une sorte « d'abstrait » conventionnel où la réalité vivante s'est appauvrie, mais qu'il a voulu pénétrer la conscience religieuse elle-même dans son dynamisme concret. Et de la sorte il est fidèle à des exigences désormais décisives. Nous attendons de monographies profondes une métaphysique nouvelle, qui nous révélera ce que l'on pourrait appeler la *transcendance du phénomène*.

M. Segond entend nous donner une psychologie de la prière ; il n'y veut point joindre une analyse historique, théologique, philosophique ou sociologique. Et ce n'est pas ce souci de limitation que je lui reprocherai. Un auteur a toujours le droit de circonscrire un livre selon ses préférences. Pourquoi cette chose si simple a-t-elle paru incertaine à M. Segond? Et combien le livre eût gagné à être allégé d'une trop longue discussion méthodologique! Pourquoi de plus, lorsqu'il avait le privilège d'aborder un problème « éternel », M. Segond s'attarde-t-il à introduire certaines discussions contemporaines qui ont ailleurs un vif intérêt mais qui n'éclairent en rien la question précise que nous avons hâte de saisir [1] ? Pourquoi encore ces hantises de méthode ne le quittent-elles plus durant tout l'ouvrage, si bien qu'il semble toujours se justifier, devant quelque juge imaginaire,

1. Cf. *Introduction*, pp. 13-23.

de telles conclusions imprévues[1]? Ces mêmes scrupules sans doute l'ont empêché, çà et là, de dominer assez les textes qu'il choisit parfois arbitrairement[2]; et si sa documentation chrétienne est originale et personnelle, les sources extra-chrétiennes sont vagues et insuffisantes. De cela comment s'étonnerait-on? Il est impossible à un écrivain de lire les *textes* de toutes les religions à la fois; mais alors pourquoi vouloir néanmoins induire dans toutes les directions? Lors donc que sous forme d' « Éclaircissement » à son chapitre sur la *Prière collective et rituelle* M. Segond montre dans une esquisse historique l'intériorité de la prière à travers les diverses religions, on peut regretter qu'il n'ait pas reculé devant une si périlleuse enquête. Quelle conclusion précise pouvons-nous dégager d'une rapide analyse de religions aussi complexes que la religion égyptienne, la religion hindoue, la religion persane ou la religion grecque? Et nous aurions voulu, en tout cas, que M. Segond ne fît pas surtout usage d'un Manuel, d'ailleurs excellent[3], mais s'attachât à quelques problèmes partiels où des résultats psychologiques, et non pas seulement schématiques, sont accessibles[4]. Mais nous avons trop souvent l'ambition de rédiger un « Précis » du problème que nous abordons. Et c'est de cette fausse méthode, qui paralyse notre activité créatrice, qu'émanent les petits défauts du très remarquable ouvrage dont il faut dire maintenant les précieuses qualités.

M. Segond analyse la prière non seulement en psychologue subtil, mais en philosophe qui se soucie de la saisir dans son mouvement ondoyant, et qui ne se hâte pas de l'emprisonner par des concepts grossiers. — Ou plutôt, ce n'est pas la *prière*, figée et inerte, extérieure à notre moi secret, qu'il envisage; il découvre une *vie de prière* qui est moins « un état » distinct qu' « une réalisation en divers états de l'attitude de recueillement et d'union » (p. 46); dans la méditation, dans l'oraison, dans l'extase, il y a une *vie de prière* ou des *moments de prière* (p. 45 et n. 4). La prière n'est donc pas quelque chose d'immobile; elle ne peut être réduite à des formes stables et modérées. Et pourtant il importe de la distinguer de l'oraison et de l'extase des mystiques (p. 44). M. Segond s'y est-il efforcé avec assez de netteté? La prière devrait être saisie à la fois chez le fidèle qui prie selon ses forces à travers des cadres fixés, et dans l'âme religieuse, lors de cet instant vite évanoui où elle n'obéit plus aux formes sociales de la piété

1. Cf. particulièrement, pp. 196-201.

2. Je fais allusion ici non pas à la documentation en général, qui est riche et substantielle, mais à la quasi-constance de quelques sources telles que certaines œuvres de Maine de Biran ou d'Amiel, œuvres dont on devine bien l'exceptionnelle valeur psychologique mais dont on comprend moins l'importance en quelque sorte objective. (Voir *Revue de Métaphysique*, janvier 1911, une objection analogue de M. Delacroix.)

3. Le *Manuel* de M. Chantepie de la Saussaye.

4. Cf. p. 204-230. Voir par contre la profonde histoire de la prière *chrétienne*, profonde parce que directement saisie.

et où elle n'est pas encore parvenue aux états mystiques. Peut-être M. Segond, en posant le problème ainsi, eût-il évité le reproche qu'on lui a fait et qu'on ne pouvait manquer de lui faire, d'avoir trop cherché ses exemples chez les mystiques. Car de la sorte et nécessairement il n'atteignait pas le vrai mysticisme, qui réside en une oraison infiniment plus complexe, et il laissait trop de côté l'humble prière, que l'analyse psychologique lui eût permis de surprendre.

Et pourtant M. Segond ne se trompe pas quand il interroge les mystiques. La vie de prière est intense; pourquoi nous contenterions-nous d'en chercher les expressions incolores? Il décrit avec finesse les sinuosités de la prière : La voici qui se meut en nous sans que nous la cherchions, alors que l'Esprit « demande pour nous par ses gémissements ineffables[1] ». Elle implique toujours un rapport, soit avec l'Univers, soit avec l'Esprit qui se fond en notre esprit propre (p. 38-39). D'une part, elle « éprouve » « autre chose que nous-mêmes » (p. 41); mais en même temps, elle s'abîme en quelque chose de vague et pourtant de personnel; elle est à la fois « activité de recueillement », recherche d'un « centre », sorte de « flottement entre le colloque et le soliloque » (p. 48). Elle est un sentiment de « présence », une « aspiration » à cette « présence », ou plus encore un « abandon » à la présence » au plus intime du « recueillement » (p. 114).

Qu'elle soit d'abord activité de recueillement, les minutes où nous triomphons de notre dispersion coutumière et où nous pensons attentivement nous en offrent le symbole et la preuve naturels. « L'âme qui se recueille établit en soi le silence » (p. 80). Or, en notre vie physiologique déjà, nous devinons le rôle du silence : « le geste machinal ne s'accomplit régulièrement que si l'homme qui l'exécute s'y « absorbe » et se tait au dehors » (*Ibid.*). « Rentrée en soi » et « reprise de soi » tout à la fois, réalisation d'un vide intérieur où nous découvrons pourtant une plénitude, ce sont là des « oppositions » que résout en fait l'expérience mystique (p. 84), si bien que nous n'avons pas le droit de déclarer sans richesse intérieure tels états mystiques où l'observateur ne verrait pourtant qu'une circulation ralentie et une respiration atténuée (p. 77).

Mais la prière serait un « état » et non une « vie », si nous la pouvions définir. Ce n'est pas assez de dire qu'elle est une activité dynamique; encore ne doit-on pas la figurer comme un « effort »; elle est « aspiration », alors que la « pesanteur » charnelle alentit tous nos désirs (pp. 86-87), que notre indigence nous obsède et que notre sécheresse détruit toute effusion; la prière est aspiration au désir; la vraie prière est *aspiration à la prière* (p. 92). « Il se fait « ainsi » au dedans de l'âme une conversation que l'extérieur n'interrompt point[2] », *pré-*

1. Rom., VIII, 26, cf. p. 39.
2. Mme Guyon, *Moyen court*, chap. XIII, cité p. 96, note 3.

sence dont les modalités sont infinies, que nous appelons et à laquelle aussi nous résistons. Nous dépassons bientôt ce « moment », lorsque nous réalisons en nous « l'acte » d'abandon (p. 106), — abandon qui ne supprime pas d'ailleurs les combats et cette « veille » dont parlent l'Evangile et l'Apôtre (p. 107). Notre prière est une « demande », une demande de richesses spirituelles; et par un rythme mystérieux, la spiritualité que nous avons reçue de Dieu, nous l'offrons encore à Dieu (pp. 137-138). Nous sentons que l'Esprit implore pour nous; et de cette présence universelle qui purifie notre cœur, qui nous fait pénétrer toute créature, qui nous permet d'atteindre dans le silence « toutes choses en une seule chose[1] », nous composons notre « demande » essentielle; « demande » qui est en même temps une « réponse »; en nous cherchant nous-même, nous nous sommes trouvé par-delà nous-même; notre prière s'en va errante, du soliloque au colloque; et le colloque est bientôt suivi d'un autre soliloque; en cette oscillation se cache la vie de prière. Pourtant, une fusion s'opère : « Que tous soient un comme toi, Père, tu es en moi et moi en toi; afin qu'eux-mêmes soient en nous[2] ». Le Fils demande la vie éternelle et le Père répond dans et par la demande même. Cette fois la prière est achevée : colloque et soliloque s'unifient dans la présence de Dieu en nous.

Je ne crois pas que l'on ait souvent décrit avec un aussi exact sentiment de la vie spirituelle le rythme de la prière intérieure. Je sais bien toutes les objections que l'on peut faire. Comment expliquer avec quelque sûreté le sentiment de *présence* et le sentiment d'*abandon*, sans analyser les états d'oraison d'une sainte Thérèse ou sans aborder le problème de la grâce? Et si M. Segond effleure ces difficultés, à peine aperçues jusqu'ici, de la théologie mystique, il ne peut les étudier avec méthode. Mais comment lui reprocherait-on d'avoir voulu suivre l'effusion de la prière jusque chez les mystiques où elle anime et vivifie des états qu'elle n'a point créés, mais qui n'eussent pas été sans elle? Lui reprochera-t-on de même d'avoir songé moins à la piété de ces hommes « qui aiment à prier debout dans les synagogues, et dans l'angle des places », qu'à l'effusion de celui qui, « la porte fermée, prie son Père dans le secret[3] ».

Mais si cachée que soit notre prière, une collaboration immense la transfigure, soit que nous intercédions « jour et nuit pour les âmes » (p. 148), soit même que, selon le précepte de Cassien, nous demandions « la paix du monde tout entier[4] ». Celui qui prie dans le silence se sent dès lors « avec » ceux « pour » lesquels il prie;

1. *Imitation de Jésus-Christ*, livre I, ch. III, 2, cf. p. 141.
2. Jean XVII, 21, cf. p. 127.
3. *Math.*, VIII, 6; cf. p. 186.
4. M. Segond esquisse l'histoire du concept d'intercession à travers plusieurs religions; mais les schémas extra-chrétiens qu'il utilise sont trop élémentaires pour que des conclusions précises en puissent être dégagées.

et le sentiment de « l'universelle présence » constitue comme la synthèse métaphysique de ce « corps mystique » en lequel communie l'âme religieuse. D'un point de vue théorique, la prière est donc « collective » avant d'être « rituelle »; si elle garde quelquefois ses caractères d'intériorité à travers des formules fixées, c'est qu'elle était déjà en chacun de nous l'expression de notre esprit « universel »[1].

M. Segond se trouve ainsi amené à poser le redoutable problème de la prière fixée, de la prière vocale et par suite de la liturgie dans ses rapports avec l'élan de l'âme. On voudrait qu'il eût ici découvert une méthode plus ample. C'eût été pour lui cette fois l'occasion de pressentir la prière, peut-être très intense mais insérée en des formes stables, que le fidèle ne veut pas séparer de textes qui lui paraissent incommensurables avec sa force créatrice. En quittant la vie de prière des mystiques, on ne trouve pas sans transition la prière des âmes moyennes. Il reste une autre prière, d'ailleurs inaccessible en sa profondeur, que les documents écrits n'ont guère traduite, mais que d'autres méthodes encore à peine soupçonnées nous permettraient de deviner. Or, M. Segond a plutôt fait l'*histoire* de la prière rituelle qu'il n'en a tenté la psychologie; et puisqu'il est surtout informé de la pensée chrétienne, il serait parvenu à d'importants résultats philosophiques si, au lieu de rappeler simplement les caractères de la messe « vivante » et « vécue[2] » des premiers siècles, il avait recherché en quoi elle peut être aujourd'hui encore, pour l'âme qui prie, et grâce à de rares mais authentiques persistances de la pureté liturgique, une sorte de synthèse vivante où se réalisent l'harmonie du geste, de la parole et du chant, la fusion de la prière du corps et de la prière de l'âme.

Mais ce sont là les *objets* qui servent d'occasion et de soutien à la prière plutôt que la prière elle-même. Essentiellement la prière est une effusion, et si elle nous apparaît quelquefois comme un « exercice » qui nous conduit par la recherche d'images précises à l'obtention d'une grâce déterminée, ce sont là des attitudes mentales qui nous préparent à la prière *affective* (p. 309). La vraie prière est donc une prière profonde qui surgit, se développe et s'achève au-dessous de notre conscience claire. M. Segond voudrait en discerner les origines psychologiques; mais lorsqu'il les cherche dans la subconscience, peut-être explique-t-il la question par la question même. La notion de subconscience, même limitée à son sens mystique, et indépendamment de toute définition préalable, ne peut guère nous donner autre chose qu'une interprétation verbale; et si elle doit être considérée comme une idée directrice indispensable, c'est le *contenu subconscient* que nous devons essayer de déterminer et non pas une

3. Ici je prolonge et systématise la pensée de M. Segond. Mais je crois être d'accord avec son intime point de vue.

2. Renan, *Marc-Aurèle*, p. 517, cité p. 237.

simple *forme subconsciente* où peut d'ailleurs s'inscrire la genèse de toutes nos énergies créatrices. D'autre part, quand M. Segond identifie pour ainsi dire au fond de l'âme religieuse le « subconscient » et le « social », je sais bien qu'il donne un sens mystique à une terminologie qui dès lors se transfigure. Il est néanmoins difficile d'admettre que l'Esprit dont parle saint Paul, et qui demande en nous et pour nous, soit pour les plus hauts mystiques une « inspiration » traduisant le corps mystique (p. 311). Et si M. Segond veut seulement dire que dans ce cas l'âme qui prie se sent obscurément liée à la tradition intérieure ou encore aux âmes qui prient au même moment, c'est une vérité incontestable qu'il nous rappelle, mais on avouera que, dans ce cas, le terme « social » est ambigu et inadéquat au sentiment mystique qu'il s'agirait de décrire.

Oublions ces objections et sachons goûter, pour finir, l'analyse profonde où l'on devine si bien la vie de prière. Elle est l' « immédiation » affective et « lyrique » de notre personnalité la plus lointaine; elle exprime directement notre *autonomie* profonde; car si elle est sentiment de faiblesse, elle est source, eût dit Leibnitz, de « fulgurations » imprévisibles; par les « humiliations » de la prière nous nous offrons aux « aspirations » de la vie spirituelle; aspirations non seulement du moi individuel; mais par delà notre conscience stricte, ce sera la soudaine montée de ce moi innombrable qui est l'interprète de la prière de tous; par la prière s'annonce « l'inconcevable unité des âmes[1] »; et ainsi nous nous abîmons dans la vie de prière; elle est d'abord le « soliloque où l'on s'entraîne », et le « colloque où l'on se délecte »; elle est vigilance sans doute, mais vigilance de l'âme qui s'endort »; bientôt elle n'est plus une série d'actes discursifs, mais, présence inlassable, « vigilance ininterrompue de l'âme qui veille » (p. 363), ultime réconciliation de notre autonomie rebelle et de l'Esprit universel.

JEAN BARUZI.

1. Myers, cité p. 349.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

I. — Psychologie normale.

Dr V. **Bridou**. — L'Éducation des sentiments, 403 p., Paris, O. Doin, 1911.

En éducation l'optimisme est de rigueur. Il faut croire au progrès pour le réaliser. Il faut croire aussi qu'il y a un progrès à réaliser et que tout n'est pas pour le mieux. Cette double conviction anime M. Bridou.

Il voit les abus régnants : la surcharge et la confusion des programmes, la divergence des vues. Les uns prônent le régime du plaisir, les autres celui de la contrainte. Les uns professent un dogmatisme étroit, les autres un libéralisme vague; l'éducation n'est, pour les premiers, que dressage, pour les seconds, que principes ou vues théoriques. Les spécialités savantes se partagent l'enseignement, se le disputent comme une proie. Comment faire sortir l'ordre de ce chaos?

En posant la « loi de subordination fonctionnelle ». Il y a un ordre physiologique et psychologique des valeurs : si on n'observe pas cet ordre, si on laisse prédominer les fonctions inférieures, si on prétend cultiver exclusivement les fonctions supérieures, on va contre la loi même de la vie. La vie a son rythme : elle comporte des alternatives de travail et de repos, de sérieux et de détente; elle a son évolution graduelle : l'enfance s'instruit par le jeu, par l'imitation; il faut lui laisser son optimisme ingénu, ménager sa faiblesse, lui créer des habitudes, la soumettre à un régime, lui épargner l'instruction factice, le fatras des connaissances, la déclamation littéraire ; il faut n'éveiller en elle que des émotions saines; il faut veiller à sa santé, physique et morale, laquelle elle-même n'est pas « un état, mais un devenir progressif ». En cela consiste l'éducation ou évolution normale des sentiments.

Sans cette discipline, les sentiments deviennent passions. La passion est un phénomène morbide, un déséquilibre, l'hypertrophie d'une faculté; elle rend impropre à la vie sociale; elle fait le malheur de l'individu; elle est une excitation passagère, suivie d'abattement et de dégoût; elle est aveuglement et folie. Son caractère est l'exclusivisme. Elle est l'effet d'un développement anarchique des facultés.

La réforme de l'éducation consistera à y introduire le principe de l'évolution, ou principe de la subordination des facultés, à donner à chacune l'aliment qui lui convient, à choisir et à classer les matières d'instruction, à subordonner le détail à l'ensemble, à considérer le cerveau moins comme « un accumulateur de souvenirs » que comme « un appareil de coordination et de synthèse », à observer les proportions dans l'enseignement, à réaliser l'accord des maîtres et à considérer « l'unité morale » comme le but de l'éducation.

Toute éducation est mauvaise qui est « séparatiste » ou analytique. La bonne éducation doit être synthétique, doit tenir pour factice l'antithèse de l'individu et de la société, de l'égoïsme et l'altruisme, doit admettre toutes les conditions de la vie et faire appel à tous les éléments de la nature humaine. C'est ainsi qu'elle ne condamne point la camaraderie à cause de ses dangers (contagion vicieuse, brimades), mais la regarde comme salutaire, parce qu'elle sauve la jeunesse du pédantisme, lui apprend « à rester jeune », l'instruit par l'émulation, par l'exemple, lui apprend à se maîtriser, à s'apprécier, à se juger, à développer ses facultés intellectuelles et affectives, etc. C'est ainsi encore qu'elle juge favorable la coéducation des sexes, par laquelle un équilibre s'établit, les filles deviennent moins mièvres, les garçons moins brutaux, les êtres différents échangent leurs qualités propres, accentuent et développent ce qui les distingue, atténuent ce qui les sépare.

De même l'action des maîtres vaut dans la mesure où elle est intelligente et large. L'insupportable pédant est un esprit étroit, vaniteux, incapable de sortir de soi, de comprendre d'autres esprits, hautain, dédaigneux, que son dédain affecte la forme solennelle et grave ou ironique et légère, enfin guindé, n'ayant qu'un accent, qu'une note. Au contraire « la maîtrise véritable est impartiale; elle s'intéresse à toutes les valeurs objectives et, vis-à-vis de personnes, elle se manifeste par l'indulgence, l'égalité d'humeur et la bonté. Elle est assez large dans ses vues pour comprendre toutes les natures et c'est en se préservant de l'esprit séparatiste qu'elle acquiert la véritable autorité, celle qui est respectée de tous parce qu'elle est équitable à tous ». Le bon maître n'a pas une supériorité, il les a toutes : celles du caractère et du cœur, l'impartialité, la fermeté, la bonté et la tendresse, celles de l'intelligence, la clairvoyance, la méthode, la souplesse d'esprit qui s'adapte à tous les esprits; il réunit les qualités contraires : la bonhomie qui favorise l'expansion, l'autorité, qui inspire le respect.

Dans l'éducation des sentiments proprement dite, nous ne péchons encore que par étroitesse. Ainsi la conception de la morale sexuelle est toute négative : on croit pouvoir empêcher les écarts de l'amour, sans en assurer l'évolution normale. On ne connaît que l'amour brutal ou l'amour mystique. La séparation des sexes produit les mœurs du harem ou de la caserne. « L'amour névrose », le sadisme, l'érotisme, la neurasthénie ou « le mal du siècle » devrait faire place à « l'amour-

santé ». Mais l'éducation a failli à sa tâche : elle n'a su ni fonder des mœurs ni créer une morale sexuelle.

L'art de même est sans valeur éducative, bien plus est dangereux et funeste, lorsqu'il est « séparatiste » ou « particulariste », lorsqu'il est la culture morbide d'un sentiment, d'un état d'âme, le « néronisme ». Il y a un art malsain, « l'art-névrose ». Il faut remettre l'art à sa place dans l'éducation, le subordonner à l'art de vivre, en faire un moyen d'élever et d'élargir la vie ; la vie et l'art y gagneront.

Le sentiment religieux est suspect par son exaltation, son fanatisme, son dogmatisme étroit. Mais il ne revêt pas nécessairement la forme « mystique ». Il peut être simplement l'attrait du mystère insondable. La religion en son fond est éternelle; il ne s'agit pas de la détruire, mais de la remplacer ; elle peut être aujourd'hui encore « le rattachement des consciences au même espoir et à la même conduite à venir » ; les esprits peuvent s'unir dans la religion du progrès.

Enfin le sens politique devrait être développé. C'est en politique surtout que nous sommes des esprits fermés, sectaires et que nous avons besoin d'élargir nos vues. « Le peuple qui renoncera aux vieilles méthodes séparatistes sera l'éducateur du monde. »

En résumé, l'éducation doit être systématique et complète, et c'est pourquoi elle se résume dans l'éducation des sentiments, laquelle implique celle de l'intelligence et entraîne celle du caractère. Elle développe toutes les qualités morales, chacune à son rang et selon sa valeur. Elle repose sur l'idée de progrès « qualitatif » : elle vise moins à étendre les connaissances qu'à éclairer l'esprit, à fortifier l'énergie ou la quantité du vouloir qu'à cultiver la qualité des sentiments. Elle est caractérisée par l'esprit de synthèse. M. Bridou rattache tous les vices de l'éducation courante à l'étroitesse d'esprit, à l'anarchie dispersive, au spécialisme à outrance. « L'analyse désagrège tout ce qu'elle touche quand elle refuse le contrôle normatif d'une vue d'ensemble. » Telle est l'idée dominante de ce livre abondant, touffu, où il y a de la verve, de la belle humeur, des propos vifs, alertes, parfois risqués. L'auteur satisfait évidemment ses vieilles rancunes d'écolier contre des maîtres ennuyeux. Il a une dent contre l'enseignement littéraire. Mais il faut lui appliquer son principe : s'il se trompe dans le détail, il voit juste dans l'ensemble.

L. DUGAS.

Richard Semon. — DIE MNEME. 2e éd., Engelmann, Leipzig, 1908. Du même : *Die mnemischen Empfindungen*, 1909.

L'œuvre de Richard Semon présente un effort intéressant et considérable, mais d'une valeur beaucoup plus symptomatique que réelle.

Elle met au jour un problème qui est bien le problème d'aujourd'hui et de demain, mais ne le résout pas d'une manière efficace.

Ce problème est celui du fonctionnement vital qui se présente extérieurement comme activité, intérieurement comme vie psychique. Il a été longtemps masqué par un autre, par le problème de la structure et ce n'est, du reste, que trop naturel. Il est naturel que l'homme ait d'abord été frappé par la forme des choses et que la science ait commencé par être une connaissance descriptive. Mais de même que dans les sciences naturelles, par exemple dans la physique et l'astronomie, à la statique succède la dynamique, dans l'étude des phénomènes vitaux, au problème de la structure succède le problème des fonctions. De temps à autre il a déjà été soulevé par des penseurs isolés, mais sans recevoir de solution quelque peu satisfaisante. Ainsi, par exemple, au début de sa remarquable étude sur le développement intellectuel de l'individu et de la race, Baldwin dit carrément que le principal problème de la psychologie consiste à savoir comment « un être vivant, homme, chien ou amibe, peut apprendre à faire quelque chose[1] ». Autrement dit, pour lui, le nœud de l'énigme n'est pas dans la structure mais dans le développement fonctionnel de l'organisme. Une vingtaine d'années auparavant cette question avait été posée par Hering en termes encore plus larges. Le grand physiologiste allemand s'était demandé si le problème de la mémoire n'est pas le principal problème de la biologie et si cette dernière ne présente pas une faculté générale de la matière organique[2].

Par le fait, ce qui fait le véritable mystère de la vie, ce n'est pas la différence de structure et de forme, mais le fait que les êtres vivants sont susceptibles d'emmaganiser les influences extérieures et de se développer par le contact avec le monde extérieur. Une machine, quelque parfaite qu'en soit la structure, ne possède que les fonctions en vue desquelles elle a été construite. Un être vivant est une machine qui se développe, qui acquiert des fonctions nouvelles. Sans comprendre le plein épanouissement de la personnalité humaine, c'est à cette faculté qu'il faut s'attacher, à cette faculté que l'homme partage avec les organismes inférieurs.

R. Semon a repris l'idée de Hering en s'efforçant de lui donner son développement pratique dans le sens que nous venons d'indiquer. Malheureusement, il a traité les phénomènes en question d'une manière trop globale. Il ne s'est pas rendu compte que si une plante subit l'action des excitants extérieurs, cette dernière porte sur des organes tout autres que chez les métazoaires supérieurs et, surtout, chez l'homme. La mémoire d'un tissu organique quelconque est tout de même très différent de la mémoire du système nerveux. C'est-à-dire, qualitativement les phénomènes peuvent être de la même catégorie, consistant dans la reproduction de certains mouvements, mais quan-

1. J. M. Baldwin, *Mental development in the child and the race*, 1896.
2. Hering, *Ueber das Gedächtniss als eine allgemeine Funktion der organischen Materie*, Wien, 1870.

titativement, comme vitesse et comme extension, cela ne les empêche pas d'être très différents. Entre les réactions d'ensemble d'un organisme non différencié et les réflexes nerveux il y a tout un abîme, surtout si on tient compte de l'extension de ces derniers dans le système cérébro-spinal de l'homme.

Semon a eu le tort initial de ne pas les regarder de plus près, de les confondre tous sous la désignation générique de « mneme » (μνέμη) et de les étudier ainsi d'une manière globale. Il en résulte que son œuvre, tout en marquant, dans la littérature allemande, l'avènement d'un problème auquel nous attribuons la plus grande importance, nous laisse profondément déçus en ce qui concerne la solution de ce dernier. Si on veut une comparaison, Semon est un Le Dantec allemand avec des moyens d'étude beaucoup moins précis! L'un et l'autre ont mis en lumière le problème du développement fonctionnel des organismes, mais tandis que Le Dantec s'est attaché aux phénomènes supérieurs de celui-ci, qui sont les réflexes nerveux, Semon les confond avec d'autres, moins différenciés, et arrête son élan à une conception purement verbale, métaphysique.

Ceci nous paraît indispensable à dire non seulement pour caractériser la position générale de l'auteur, mais aussi pour nous excuser de ne pas le suivre dans les détails d'une étude alourdie d'une terminologie spéciale. Le fait est que, pour saisir les phénomènes vitaux sous l'aspect générique que nous venons d'indiquer, Semon a dû créer des termes nouveaux qui rendent la lecture de ses livres inutilement laborieuse. Ainsi, par exemple, les produits de la faculté mnésique (*mnémè*), qu'il s'agisse de phénomènes de chimiotaxie ou de réflexes cérébraux les plus différenciés, sont désignés sous le nom « d'engrammes ». Une reproduction partielle du processus réactif est désignée par le terme « ekphorie », la reproduction complète, par le terme « homophonie » des engrammes. Qu'on s'arrête un instant à l'appréciation de cette dernière formule! Certainement, elle exprime assez bien l'analogie qu'il y a là avec un phénomène de résonnance et la distinction entre un écho partiel et la reviviscence, pleine et entière, du processus initial, mais, combien ceci est moins profond et moins précis que le schéma d'une reproduction des réflexes cérébraux. Tel est malheureusement le défaut qui entache toute l'œuvre de Semon. Dans le premier volume il donne un traité des phénomènes mnésiques considérés objectivement, comme processus réactifs, dans le second, une étude de ces mêmes phénomènes considérés comme impressions. La simple énumération des chapitres suffit pour montrer l'intérêt du problème et, en même temps, l'insuffisance du point de vue d'où il est traité. Voici, après un préambule sur la nature physiologique de l'excitation et du processus réactif, dans les chapitre II du premier volume : l'action des engrammes sur l'individu, et, dans le chapitre III : l'action des engrammes sur la descendance. Puis viennent, dans les chapitres suivants : les rapports mutuels des engrammes, successifs et simul-

tanés, la localisation et l'ekphorie des engrammes. Tout cela aurait été très intéressant si, au lieu d'engrammes — entités métaphysiques — il s'agissait dans certains cas de dispositions héréditaires, et, en d'autres, nettement de réflexes cérébraux. Dans le chapitre VII nous trouvons la distinction entre diverses formes d'ekphorie et le phénomène de l'homophonie des engrammes. Comme types de l'une et de l'autre l'auteur prend les réactions des animaux que les chasseurs cherchent à attirer en imitant le cri des mâles ou des femelles. Selon le degré d'habileté du chasseur, l'animal fait un mouvement d'inquiétude, de curiosité, ou s'élance vivement vers l'endroit d'où semble partir le son. Il y a là toutes les nuances de la réaction jusqu'à la plus complète homophonie, mais l'étude reste toujours superficielle, manquant d'une investigation précise du processus cérébral.

Après avoir ainsi détaillé l'action des engrammes sur l'individu, Semon revient, dans la suite du premier volume, à l'action sur la descendance. Ici nous trouvons un aperçu général des facteurs mnésiques dans l'ontogénèse (ch. VIII), la distinction de l'engramme initial et de ses développements (ch. IX), la persistance des facteurs mnésiques dans les organismes développés (ch. X), la localisation des engrammes hérités (ch. XI) et la multiplicité de leur action, successive ou alternante (ch. XII). La seconde étude, étant basée sur les données du sens interne, abandonne nécessairement le terrain de l'hérédité et se limite à celui de l'expérience individuelle[1]. Elle se divise en deux parties qui ont pour sous-titres : impressions originaires et impressions mnésiques. Les premières se rapportent à ce que nous avons vu dans le volume précédent comme processus réactifs, les secondes, à la reproduction de ceux-ci comme engrammes. Maintenant, à tout ce que cette base avait d'imprécis, voit-on s'ajouter l'imprécision du critérium subjectif. L'auteur examine, tour à tour, les impressions isolées et les impressions d'ensemble; il étudie leur fusion dans les divers sens : il établit le schéma des « champs d'impressions ». Puis il passe à la reproduction de ces mêmes données sous forme d'engrammes. Pour faire comprendre la direction que prend ici son étude et l'écart qui s'établit entre la connaissance objective et l'introspection, il suffit de dire que, parlant des « champs d'impressions » il distingue ceux « qui se touchent » et ceux « qui ne se touchent pas ». Par exemple, le champ des impressions gustatives se touche, d'après lui, avec celui des impressions tactiles, mais non pas avec celui des impressions auditives. Autrement dit, l'auteur prend les impressions comme elles se présentent à l'expérience interne, sans tenir compte qu'elles se rapportent à des réflexes cérébraux qui, objectivement, ne se touchent ni dans l'un ni dans l'autre cas. Il en résulte que les engrammes mentaux prennent un caractère encore plus imprécis que

1. R. Semon, *Die mnemischen Empfindungen*, Leipzig, 1909.

leur prétendu substratum physique et que l'étude de Semon se perd ici en constructions purement subjectives.

En résumé, l'œuvre de Semon est bien un signe du temps, produit d'une conception nouvelle qui s'élabore aussi bien en biologie qu'en psychologie, mais loin d'engager les lecteurs français à déchiffrer les formules inachevées de son auteur, nous engagerions plutôt ce dernier à suivre le même courant d'idées dans l'œuvre de Le Dantec et dans les travaux de la nouvelle école de psychologie russe.

N. Kostyleff.

G. Heymans. — Die Psychologie der Frauen. La Psychologie de la femme, un vol. in-8°, n° 3 de la collect. « Die Psychologie in Einzeldarstellungen » (Winter, Heidelberg, 1910, 308 p.).

La psychologie féminine, pour devenir objective, doit dépasser le stade de la simple description — parfois heureuse comme chez Marion mais toujours insuffisante. L'étude du milieu social et de l'hérédité a permis un élargissement considérable du champ des investigations : on peut utiliser aujourd'hui des enquêtes très minutieuses, des statistiques qui nous font connaître des *moyennes* (p. 10) « keine Abstraktion, sondern einen Durchschnitt » ; et qui, au lieu de nous faire concevoir une infériorité (p. 106), nous habituent à considérer des différences soit essentielles, soit superficielles. L'une de ces recherches a porté sur l'hérédité psychologique, a été faite auprès des médecins hollandais (p. 32), et touchant 458 familles de 2 523 personnes dont 1 314 hommes et 1 209 femmes. Une autre a porté sur des jeunes gens des deux sexes, âgés de douze à dix-huit ans (2 757 garçons et 1 103 filles), élèves de 54 établissements (p. 33). On a étudié les actes, les sentiments, les fonctions intellectuelles, les tendances, les aptitudes les plus variées, les dispositions d'esprit, les tempéraments, les caractères, les modes d'éducation, etc., de telle sorte que rien n'est avancé sans chiffres, observations ou expériences à l'appui.

Les différences d'aptitudes entre les deux sexes sont indéniables : on peut trouver des femmes plus instruites, plus inventives, plus géniales même, plus capables d'analyse, d'observation, de maîtrise de soi-même, que bien des hommes ; mais la moyenne des femmes a nettement moins de goût que la moyenne des hommes pour l'abstraction, pour l'analyse méthodique, pour l'action réfléchie, pour l'effort prolongé, pour tout ce qui oppose la « raison » au sentiment, la volonté ferme à la passion, le principe et la déduction à l'intuition. Les œuvres remarquables dues à des femmes sont plutôt rares (p. 107).

On peut se demander si ces différences proviennent soit de l'éducation reçue, soit du genre d'existence et du mode de civilisation, soit de la complexion biologique. Or on constate que l'hérédité joue un rôle beaucoup plus considérable que toutes les influences extérieures

réunies (p. 263) dans la direction prise par la vie féminine en général. L'orientation première ne vient pas du milieu; elle vient de la nature. La femme est un être beaucoup plus porté que l'homme à la *vie affective*. Son *émotivité* souvent excessive est le premier trait, le plus important, de son caractère, celui dont l'influence se manifeste constamment sur toutes les fonctions psychologiques. Stuart Mill, l'un des apôtres de l'égalité des deux sexes, l'a formellement reconnu (Logique, II, 10, p. 456) lorsque, à côté de la « différence d'éducation et d'occupations, des privilèges sociaux, etc. », il a signalé la « différence originale » provenant de la « sensibilité nerveuse » des femmes (p. 266). Cette émotivité est rattachée à une « faible étendue du champ de la claire conscience » (p. 47) ou, pour mieux dire, à une prépondérance marquée des fonctions psychiques « secondaires », de « l'automatisme psychologique », de l'activité subconsciente. C'est pourquoi on compte beaucoup plus d'hystériques dans le sexe féminin que dans le sexe masculin (p. 48-51). La femme réagit plus énergiquement que l'homme à de moindres excitations, mais ses réactions ont moins de durée et sont moins bien liées; elles se présentent avec d'énormes variations et semblent tenir plus encore de l'irritabilité que de la sensibilité (p. 68-69). Les femmes manquent de pondération, de mesure dans l'expression de leurs sentiments (sympathies souvent exagérées et déplacées; amour des spectacles sanglants par recherche des causes d'émotions fortes (p. 76); elles parviennent plus vite au paroxysme et leur religiosité va parfois jusqu'à l'extase (p. 81). Elles s'intéressent non aux idées, mais aux faits et encore plus aux personnes, aux événements d'ordre personnel (p. 66); l'intérêt « affectif » que leur offre le dénouement dans un roman est très caractéristique (p. 84). Leur finesse d'observation, leur promptitude à découvrir sinon l'essentiel du moins le « point faible » ou le détail suggestif, tient à leur puissance d'intuition, à la vivacité de leur analyse subconsciente : elles ne font bien que ce qui demande un effort soudain et peu prolongé. Leur activité intellectuelle est incomplète et leur mémoire présente souvent de singulières lacunes (p. 92). Leur imagination est vive, portée même à la vivacité hallucinatoire (p. 95), et c'est ce qui fait que très souvent les filles pensent et s'expriment avec plus de clarté que les garçons. Dans les études, les jeunes filles ne sont ni moins appliquées ni moins aptes au succès scolaire que les jeunes gens (p. 116-128); elles sont même plus consciencieuses, plus scrupuleuses; mais elles n'aboutissent pas à des résultats aussi importants pour la vie pratique (p. 132). Les produits de l'intelligence féminine accusent un développement excessif de l'imagination, nettement liée à l'émotivité, caractéristique constante (p. 133).

La direction donnée à toute l'activité mentale par les tendances, par « l'élan vital » propre à chaque individu, est manifestement chez la plupart des femmes favorable au concret, à la personne ou à la chose objet de sentiment (p. 137). L'esprit féminin n'est pas enclin

aux théories, même en esthétique (p. 139); en ce qui concerne la toilette comme en ce qui concerne les mœurs, (p. 199 et 242) il n'admet pas de principes. Ses lacunes tiennent moins à un défaut d'aptitudes qu'à un manque d'inclinations (p. 152). La femme n'aime pas le joug de la raison; elle met au-dessus de tout l'*intuition*, qui d'ailleurs parfois la sert à merveille, lui donne une sorte de divination (p. 158-167) : il y a en elle un fond inconscient de vues justes (p. 173). Conservatrice en un sens, elle s'enthousiasme aisément pour des nouveautés surtout en matière religieuse (p. 205); moins portée à la théorie morale qu'à la pratique des vertus qui viennent du cœur, elle joint à l'esprit d'économie beaucoup de dévouement, de l'abnégation même quand il s'agit d'un mari, d'un enfant, d'un frère; elle a des élans humanitaires qui montrent combien elle est en général beaucoup plus portée à donner qu'à recevoir (p. 234); la criminalité féminine bien moindre que la criminalité masculine (p. 212) montre combien elle a le respect de la règle, du devoir, non théorique, mais concret, « senti » (p. 245). Les femmes sont, « en somme, plus morales que les hommes » (p. 275); mais s'il y a conflit entre l'activité et l'émotivité, c'est encore celle-ci qui l'emporte (p. 273) peut-être parce que dans notre civilisation la plus grande partie des fonctions actives est réservée aux hommes, la femme ayant été plus habituée à la vie dans un cercle restreint... (ne l'oublions pas cependant), conformément à sa nature propre.

G.-L. DUPRAT.

Guido della Valle. — LE LEGGI DEL LAVORO MENTALE. 1 vol. in-8 de 653 p. Ditta G. B. Paravia. Compe Torino, Roma, Milano, Firenze, Napoli, 1910.

Le livre de M. Guido della Valle est un ouvrage considérable et mériterait un examen plus long et plus approfondi que je ne puis le faire ici. Il est touffu, diffus, inégal, il contient beaucoup d'idées et beaucoup d'informations. L'auteur a beaucoup lu et beaucoup pensé. Il est un ami convaincu de l'expérience et s'élève volontiers aux idées d'ensemble. Que ses opinions soient souvent contestables, qu'il n'ait pu arriver à imposer ses solutions des problèmes vastes, difficiles et compliqués qu'il abordait, cela n'a rien de surprenant. Il n'en a pas moins fait un effort vigoureux et qui ne doit pas rester vain.

Le travail mental, comme l'a compris l'auteur, intéresse toutes les sciences depuis les mathématiques jusqu'à la sociologie, et il serait bon d'avoir, en chacune d'elles, une culture spéciale pour traiter à fond la question. Les connût-on toutes, d'ailleurs, aussi bien qu'il est possible de les connaître de nos jours, une grande partie des problèmes soulevés resterait encore hors de nos prises parce qu'elles ne fourniraient pas des renseignements suffisants pour leur solution.

Mais c'est une des fonctions de la philosophie de préparer le travail futur et d'aider à résoudre les questions en essayant de les poser.

« La civilisation contemporaine, dit l'auteur, est un produit immédiat et direct du travail mental. » Entendue intégralement, la théorie du travail mental prend une très haute importance théorique et pratique parce qu'elle constitue l'ensemble systématique des recherches qui tendent à éclairer le mécanisme subjectif profond, qui, en s'extériorisant, produit toutes les multiples variations de la vie moderne. Et, en même temps que la psychoénergétique tend à la recherche de toutes les causes premières de tout progrès, elle coïncide avec la pédagogie scientifique, qui concerne non seulement l'activité des enfants, mais toutes les formes les plus variées de travail productif. Toutes viennent sous le contrôle et la direction de la science de l'éducation humaine. Energie et travail sont les concepts qu'il faut introduire dans la science de la nature subjective pour transformer l'agglomération des faits en un système, le chaos en cosmos. A côté de l'énergétique physique, il faut établir l'énergétique mentale.

L'ouvrage est divisé en deux parties, la première définit le travail mental, la seconde en formule les lois.

Le travail mental et le travail musculaire sont l'expression dynamique de la bourgeoisie et de la classe ouvrière. Mais si, autrefois, ces deux formes de travail ont pu être profondément distinctes, elles ne sauraient légitimement le rester dans une civilisation comme la nôtre, leur opposition doit se résoudre dans une unité supérieure et d'ailleurs le travail mental suppose une dépense de force physiologique, et le travail musculaire une dépense de force mentale. Mais l'utilité du travail mental augmente, et l'on peut imaginer une civilisation où le travail des muscles deviendrait inutile. Et la supériorité mentale peut s'apprécier par la valeur du travail, par l'intérêt qu'on retire du capital mental accumulé.

Tout phénomène psychique ne représente pas un « travail » au sens où l'auteur prend ce mot. Le travail implique la finalité, il est une activité psychique dirigée vers une fin choisie. Il s'appuie sur les résultats inconscients et subconscients d'un travail précédent, mais il doit être conscient et voulu. Le sentiment de l'effort n'est que la répercussion émotive de l'élément fondamental et constant non seulement du travail psychique, mais de toute espèce de travail. Il faut toujours surmonter quelque résistance. Le travail mental est l'ensemble de tous les processus psychiques de ce genre, volontaires et dirigés vers une fin consciemment désirée et qui tendent à augmenter nos richesses théoriques ou à affermir notre domination sur la réalité extérieure.

La science du travail mental ainsi compris deviendra la base de la science renouvelée de l'éducation humaine, de la pédagogie scientifique, qui s'appliquera non seulement à l'enfant mais à l'homme. La psychologie et la pédagogie ont une même matière, mais l'une cons-

tate et l'autre organise téléologiquement. Cette éducation aura pour fin le travail autonome et personnel. L'auteur insiste sur la valeur morale du travail mental; il est le succédané moderne et laïque de la religion, l'école est un temple, le travail est une prière. Sans travail, point de moralité.

M. G. della Valle passe en revue les diverses formes et les divers aspects du travail mental, qui diffèrent de nature et de valeur. Il étudie aussi le sentiment. Il rappelle à ce sujet l'entropie, la dégradation de la force et tâche de soumettre aux mêmes lois l'énergie psychique et l'énergie physique. Pour lui, le sentiment absorbe une part de l'énergie psychique et en empêche l'utilisation complète. Le sentiment n'est pas un travail, il y a une corrélation négative entre les deux. Le travail mental ne doit pas être confondu avec la fatigue, il n'est pas un instinct naturel, mais une création artificielle de la société qui crée les besoins, les fins et les valeurs qui déterminent le travail, il est un moyen d'éviter la douleur en satisfaisant les tendances, mais il s'accompagne lui-même de la douleur de l'effort. Souvent la fin vers laquelle il tend est simplement la cessation d'une douleur plutôt qu'un plaisir positif. La douleur-motif (le besoin) est indispensable au progrès collectif, la douleur-moyen (l'effort) est nécessaire au progrès de l'individu.

Si, d'après l'auteur, tout acte de volonté n'est pas un travail mental, parce que la volonté ne tend pas toujours vers un produit directement constatable, il n'y a pas de travail mental sans volonté; les rapports de la volonté et de la personnalité font ainsi que le travail mental est très étroitement rattaché au moi. Le moi examiné par l'analyse critique et logique se ramène à un principe d'activité intérieure dont la vraie nature nous reste et nous restera toujours inconnue. Nous n'en avons qu'une connaissance médiate et indirecte, et cette connaissance nous est donnée par les manifestations de notre activité, de notre travail mental. Il est l'ensemble des processus de volition, d'intention, d'évaluation, du travail accompli, le complexus des activités réalisées et des activités virtuelles de l'individu. En dehors du travail, ni le moi, ni aucune activité possible n'est connaissable. Pour juger une personne il faut déterminer son mode de travail et l'espèce de travail qu'elle préfère. Nous ne nous connaissons nous-même qu'*a posteriori* par les effets de notre travail. Des faits nous remontons aux causes, et du travail aux fonctions, aux pouvoirs, aux tendances, mais ce que nous connaissons directement et sûrement, c'est seulement le produit de notre travail. « Qui ne travaille pas, ne se connaît pas. » Le travail mental, objectivation de la volonté, est donc l'expression la plus pure et la plus typique de la personnalité, et constitue le substratum différentiel des divers tempéraments.

Ayant défini le travail mental et tâché de déterminer ses rapports avec l'esprit et ses fonctions en général, M. G. della Valle recherche

d'abord ce qu'il appelle « l'équation psychoénergétique fondamentale » et ensuite les lois du travail mental.

Il arrive ainsi à deux formules indiquant, l'une que le travail psychologique total est une fonction de la tension psychodynamique, de la trajectoire représentative parcourue, et du temps employé, l'autre que le travail logique est une variable dépendant de la tension et de la projection orthogonale de la trajectoire réelle. Les lois du travail mental se ramènent au développement de ces formules et aux variations que causent dans le travail des circonstances extérieures ou intérieures. Enfin la pédagogie appliquée devra tirer, de ces lois, les conclusions pratiques qu'elles comportent.

La première loi concerne « le travail comme fonction mathématique du temps ». Par elle le travail mental diffère du travail mécanique. Il implique le concept et l'appréciation du temps dans une mesure encore plus élevée que le travail physiologique. « La rapidité avec laquelle est dépensée l'énergie mentale influe puissamment sur la quantité et la qualité du travail; le ralentissement diminue la somme totale du travail, mais en améliore la qualité; » le rythme exerce aussi une grande influence.

La seconde loi signale la dépendance du travail psychologique de la trajectoire intégrale. Ici encore le travail psychique se distingue du travail physique. Mais dans le travail psychique, il faut distinguer. On peut passer du point de départ au point d'arrivée par des chemins différents, le plus court correspond à l'activité purement logique. Si dans l'équation psychoénergétique on tient compte de tout le chemin parcouru on obtient le travail psychologique total, si l'on ne tient compte que de la distance du point de départ au point d'arrivée, on obtient la formule du travail logique utile.

La troisième loi est la loi de périodicité. Il y a de la périodicité dans la nature et dans la vie. Mais la loi de périodicité s'étend aussi à toute la vie psychique. Le rythme subjectif est l'expression de la structure fondamentale de notre vie intérieure. L'activité consciente n'est pas continue, mais périodique, bien que la conscience ne nous en avertisse pas du tout en certains cas, non seulement parce que nous n'avons pas une vraie connaissance de la conscience, mais aussi parce que les intervalles d'inconscience ne peuvent être aperçus et parce que les moments de conscience irradient une sorte de luminosité consciente sur les moments obscurs.

La loi d'interdépendance (4me loi) signale la dépendance quantitative et qualitative du travail mental par rapport au travail qui l'a précédé : c'est une nouvelle différence entre le travail psychique et le travail mécanique. La loi d'équivalence (5me loi) amène l'auteur à chercher ce que devient en psychologie la loi de la persistance de l'énergie. L'énergie psychique employée, comme l'énergie physiologique, laisse cette modification que nous appelons les effets de l'exercice. Tout travail effectif laisse derrière lui, comme résidu dynamique, l'effet de l'exer-

cice, c'est-à-dire l'accroissement de la puissance et la possibilité du rapport futur. « La loi de l'exercice est donc un succédané psychologique de ce qui, dans la nature inanimée, prend le nom de principe de persistance de l'énergie. » Une autre forme que prend cette loi de persistance de la force est le fait des équivalents psychiques. Il arrive que dans un même système psychoénergétique des processus divers puissent se remplacer l'un l'autre. L'auteur regarde le travail psychique comme un équivalent de la tendance sexuelle. Le véritable travail psychique ne se produit pas avant la puberté. Un autre équivalent de la même tendance, assez fréquent dans les crises de développement, est le mysticisme, parfois aussi le courage, la combattivité, l'irascibilité, l'indiscipline ont la même signification. Mais le plus sain et le plus utile des équivalents sexuels est le travail psychique.

La loi de corrélation fonctionnelle (6e loi) exprime les rapports des différentes fonctions et des différents phénomènes de l'esprit. L'auteur rappelle différents travaux sur la corrélation des fonctions, des traits de caractère, des divers éléments de l'esprit. Il examine la question des examens et se demande jusqu'à quel point un examen peut établir la valeur intellectuelle d'un individu. Sa conclusion est que, « dans l'état actuel de la science du travail mental, le système des examens et des concours est encore le moins infidèle théoriquement, et celui qui, dans la pratique, offre les plus grandes garanties à l'École et à l'Administration ». La loi de corrélation permet ainsi de résoudre d'importants problèmes d'enseignement, et en même temps elle indique la voie pour obtenir une éducation morale efficace.

A propos de la septième loi, loi d'interférence psychophysiologique, M. G. della Valle étudie l'influence du travail mental sur les fonctions physiologiques, les modifications qualitatives et quantitatives que subit le travail mental selon les conditions biologiques et les circonstances extérieures dans lesquelles il se produit.

La loi de disproportionnalité est la huitième loi. Dans la mécanique rationnelle, dit l'auteur, « la quantité de travail développé est toujours proportionnelle à la quantité d'énergie consommée, du moins tant que toutes les conditions et les circonstances restent identiques. Rien de semblable n'arrive dans le travail physiologique. Le rapport entre l'énergie et le travail varie extrêmement et rend problématique tout calcul du rendement général et absolu du travail de l'être animé ainsi que toute induction du travail produit à l'énergie dépensée. » Mais « la disproportionnalité entre l'énergie dépensée et le travail produit est beaucoup plus grande dans le domaine du travail mental. Un même résultat de pensée, un produit intellectuel identique peut être obtenu par des dépenses d'énergie très différentes. Un même effet psychique peut être déterminé par des causes d'intensité très variable. » Parmi les raisons de cette différence, il faut distinguer les différences individuelles et les circonstances qui font varier chez un même individu et dans un sens ou dans l'autre le travail mental.

Une autre disproportion est celle du travail total et du travail utile. A propos de la différence du prix de revient du travail mental selon les circonstances, l'auteur parle du « salaire normal » qui doit lui revenir. Le profit doit se proportionner au capital engagé. Si le malaise actuel de la bourgeoisie est dû à ce que le salaire du travailleur psychique s'est abaissé, il faut rétablir l'équilibre ou en diminuant le capital nécessaire au développement et à l'activité de la machine psychique, et alors on pourrait laisser subsister le profit actuel, ou bien en augmentant celui-ci. Avec le premier moyen on exigerait une moindre culture générale, et une moindre préparation professionnelle des candidats aux divers emplois publics et privés. Les inconvénients en sont grands. Le second permettrait peut-être d'obtenir un meilleur rendement, plus de rapidité de travail et une réduction du nombre des employés. La loi de disproportionnalité intéresse la question sociale. M. G. delle Valle se montre peu favorable au socialisme.

La neuvième loi est la loi d'individuation progressive. La dixième est la loi de l'accroissement psychoénergétique indirect. L'éducation formelle peut augmenter l'énergie mentale et en améliorer l'emploi, elle est vraiment nécessaire au fonctionnement normal de la machine psychologique. Est-elle possible? L'auteur examine les problèmes soulevés par l'éducation, et recommande une triple éducation formelle : objective, subjective et systématisatrice.

Le dernier chapitre de l'ouvrage traite de l'hygiène mentale. L'hygiène mentale vise à rendre aussi faible que possible le gaspillage de l'énergie psychique. Elle est la science normative qui s'appuie sur la doctrine même du travail mental. Elle est à la psychoénergétique ce que l'art est à la science.

Fr. P.

II. — Psychologie pathologique.

Dr Legrain. — Les Folies a éclipse. *Essai sur le rôle du subconscient dans la folie.* 1 vol. de 117 p. *Collect. de Psychologie expérimentale et de Métapsychie.* Paris, Bloud, 1910.

C'est une conception nosologique trop étroite que de limiter la carrière d'une psychose à la durée du délire proprement dit, comprise entre l'apparition des idées délirantes et des hallucinations, d'une part, et leur disparition du champ de la conscience, de l'autre. Il y a toute une période le plus souvent fort longue, de transformation de l'activité mentale et des tendances, qui devance et prépare le délire; d'un autre côté celui-ci laisse souvent après lui une altération plus ou moins durable et profonde de la personnalité psychique. Tantôt cette modification consiste en un trouble mental évident comme l'affaiblissement intellectuel ou l'indifférence morbide, tantôt elle se réduit à

une modification de l'activité subconsciente qui crée une prédisposition latente à l'éclosion d'un nouveau délire et qui, ne se manifestant spontanément ni dans les discours ni dans les actes du malade, demande à être cherchée.

C'est aux faits de cette dernière catégorie, ou plutôt à une partie de ces faits, que M. Legrain consacre son étude sur les « délires à éclipse ». Fort judicieusement, il la fait précéder d'un coup d'œil sur le subconscient, dont il résume ainsi la psychologie :

« Le subconscient, écrit-il, m'apparaît comme la somme de ce qui est, s'agite hors du contrôle volontaire et conscient. Il comprend, outre les faits d'instinct, d'atavisme et d'hérédité, les faits qui ont occupé la conscience d'une façon plus ou moins fugitive et demeurent latents, momentanément oubliés, plus ou moins catalogués, révocables ou non. C'est l'ensemble des systèmes ou fragments de systèmes qui, après avoir vécu comme autant de météores visibles, ont disparu, les uns pour ne plus revenir, les autres pour réapparaître en tout ou en partie.

« Il s'identifie plus ou moins complètement avec l'oubli. Parmi les faits de conscience, en effet, il en est de fort nets, que nous mettons intégralement de côté, en réserve, et qu'un effort évocateur remet à notre disposition. Il en est d'autres que nous avons rangés et catalogués, mais dont nous ne savons plus trouver la place; le guide est égaré. — Mais il en est d'autres qui n'ont fait qu'effleurer notre plaque sensible, et se sont emmagasinés quelque part presque à notre insu. Ils font pourtant partie de notre bagage. Telles des ondes lumineuses que nos réactifs ordinaires ne suffiraient point à révéler. Notre pouvoir d'auto-observation et d'auto-pénétration est inhabile à démêler, par exemple, les innombrables acquêts de notre première enfance.

« Entre le conscient et le subconscient il n'y a qu'une question de degrés, comme entre le subconscient et l'inconscient. Mais il s'attache à l'idée de subconscient quelque chose de plus qu'à l'idée de mémoire ou de conservation inerte, c'est l'idée de la *vie*, d'une vie plus ou moins obtuse, plus ou moins organisée. Il y a des centres de spontanéité inéclairée, incontrôlée, que des accidents normaux ou pathologiques nous révèlent. C'est le domaine de l'automatisme.

« Tous les systèmes d'idées ou groupes de systèmes s'enchevêtrent. Si, dans la vie consciente, il en est qui se disloquent, il arrive que tout ou partie d'entre eux s'enfouissent dans l'oubli, hors de nos atteintes actuelles. Ils n'en continuent pas moins à végéter. Et ils peuvent rejaillir de l'apparent néant, et renaître à la vie consciente, comme ils peuvent rester dans leur vie confuse de simples inspirateurs d'actes conscients. »

Parmi les idées qui peuvent ainsi disparaître dans le subconscient, sans cesser d'exister, et prêtes à renaître à la conscience sous l'influence de conditions favorables, il en est de pathologiques. S'il s'agit d'un

délire, M. Legrain dit *qu'il s'éclipse.* De là le nom de « délires à éclipses » qu'il donne aux syndromes délirants qui s'effacent ainsi temporairement. Contrairement à ce qui se produit dans les guérisons vraies où le délire se désagrège sous l'influence de la logique, dans les guérisons apparentes qui caractérisent les délires à éclipse, les productions délirantes conservent toute leur intégrité. « Ils restent comme une cristallisation dans la mémoire, au même titre que les faits de conscience normaux. » Le malade ne délire plus dans le présent, mais il a conservé le souvenir de ses idées délirantes passées et il croit encore à leur réalité :

Voici comment les choses se passent généralement :

« Il s'agit toujours d'un état aigu ou d'une fin d'état aigu, caractérisé surtout par un complexus hallucinatoire avec une confusion plus ou moins accentuée.

« Au bout d'un temps qui oscille entre quelques jours et deux ou trois semaines, le malade, qui est arrivé plus ou moins excité et bavard, en tout cas très confiant et communicatif, s'est calmé progressivement. Le sommeil est revenu, d'abord troublé par quelques cauchemars et quelques revenez-y de délire nocturne, puis très régulier.

« Le malade se présente très sensé, très reposé, donnant l'impression d'un sujet maître de lui. Déjà il a demandé à travailler, s'est acquitté normalement de sa tâche, sans peine; les rapports sur son compte sont parfaits; il réclame simplement sa sortie, se sentant guéri, et la famille appuie la demande.

« Questionnons maintenant le malade. Chose curieuse, ce délire qui date de quinze jours est là encore dans la coulisse, tout entier, sans la moindre activité actuelle il est vrai, mais il n'y manque rien et, bien qu'il n'en parle plus que comme d'une chose *passée*, le malade y croit fermement encore, comme il y croira toujours. »

« On ne me fait plus rien, disait un malade de M. Legrain, mais je suis sûr que l'on me *poursuivait* comme je vous *l'ai raconté.* Ce *n'était* certainement pas des idées à moi. Il *fallait* bien qu'on m'ennuie pour aller me jeter à l'eau, etc. »

Dans certains cas le malade n'éclipse qu'une partie de son délire et détruit le reste. « J'ai observé, dit M. Legrain, de véritables dissociations où les malades démolissaient une partie seulement de leur délire, celle qui procédait des troubles visuels, tout en mettant en réserve l'autre partie, relevant d'hallucinations auditives. »

Ces faits, notons-le en passant, confirment ce grand principe clinique que les idées délirantes associées aux hallucinations de l'ouïe sont plus tenaces et plus graves que celles qui sont associées aux hallucinations de la vue. Les premières persistent là où les secondes disparaissent.

Pourquoi certains délires s'arrêtent-ils à ce stade de régression incomplète? Pourquoi y a-t-il des délires qui, au lieu de guérir, se contentent de s'éclipser? Deux grands facteurs sont ici en jeu et

dominent la situation : la faiblesse intellectuelle et l'état affectif.

La faiblesse intellectuelle peut être congénitale (débilité mentale), acquise antérieurement à l'accès délirant, comme chez beaucoup d'alcooliques, ou acquise au cours de l'accès. Dans ce dernier cas « la maladie aiguë a désorganisé la cellule cérébrale et a diminué d'une façon durable la valeur intellectuelle ». Quelle que soit son origine, peu importe, la faiblesse mentale est toujours « sous-jacente aux délires à éclipse ».

L'élément affectif joue également un rôle essentiel.

« Le délire initial exerce une véritable emprise sur le patient par la *terreur*. La plupart de nos éclipsés ont traversé une phase de panophobie.

« Longtemps l'impression de terreur persiste, continuant à inhiber le raisonnement ou le contrariant, à l'instar des idées obsédantes. Le patient ne voit plus, n'entend plus, mais il a vu, il a entendu, et cela véritablement. Ce sont des choses, disent-ils, qu'on n'oublie pas. Je vivrais cent ans, disait l'un d'eux, que vous ne m'empêcheriez pas de dire : « J'ai vu, c'*était* vrai ».

« Et alors que l'on songe à l'importance de telles inhibitions hallucinatoires chez des hommes ordinairement réceptifs et passifs, devenus plus réceptifs et plus passifs encore, chez des hommes déjà peu exercés au contrôle de leurs actes ou peu difficiles dans le choix des motifs ou des interprétations ! La réalité de la chimère sera éternelle. Cette chimère sera bien une tranche de leur vie vécue objectivement, et, comme telle, ayant droit à l'*éclipse* sans altération. »

Telles sont, rapidement résumées, les notions nouvelles que, sous le nom de délires à éclipse, M. Legrain apporte à la science psychiatrique. On voit qu'elles éclairent d'une facon heureuse la question si complexe et si obscure des terminaisons des psychoses. Une question se présente immédiatement à l'esprit. Sous quelles influences et dans quelles conditions les délires ainsi enfouis dans le subconscient reparaissent-ils à la vie consciente? M. Legrain se l'est posée. Il se propose d'y répondre dans un second volume où seront étudiées « les floraisons nouvelles d'anciens délires ». Certains que cette deuxième partie de l'étude des délires à éclipse aura l'intérêt de la première, nous souhaitons qu'elle soit bientôt offerte au public.

Brissot (**D**[r] **Maurice**). — L'APHASIE DANS SES RAPPORTS AVEC LA DÉMENCE ET LES VÉSANIES (*Étude historique, clinique et diagnostique. Considérations médico-légales*). Avec cinq planches et quatre figures dans le texte, 1 vol. 253 p., in-8°. Paris, Steinheil, 1910.

La période de calme dans laquelle est rentrée depuis quelque temps l'étude de l'aphasie semble propice aux études d'ensemble sur cette

question, et M. B., dans sa thèse inaugurale, a tenté d'en exposer les divers aspects dans un travail riche de documentation et d'observations personnelles. Rapidement il en retrace d'abord l'historique, puis il en étudie les rapports avec les théories psycho-physiologiques du langage. Élève de M. Déjerine, il critique la théorie de M. Pierre Marie. « La psychophysiologie du langage, telle que la comprennent MM. Pierre Marie et Moutier, nous ramène aux théories nominalistes du moyen âge » (p. 26). Sur ce, il entreprend d'exposer, en deux pages, l'histoire du problème des universaux, du Réalisme, du Nominalisme et du Conceptualisme depuis Platon et Aristote jusqu'à Abailard et même Kant qui se trouve rangé parmi les conceptualistes. Tout cet abrégé de l'histoire de la philosophie est assez peu approfondi et surtout l'utilité n'en apparaît guère. Que MM. Marie et Moutier soient, comme le veut dire M. B., bel et bien convaincus de professer une doctrine entachée de nominalisme, en quoi cette constatation pourrait-elle constituer un argument contre la théorie qu'ils ont exposée? Mais le point principal de son argumentation porte sur la théorie des images. M. Pierre Marie a nié l'existence des images verbales et surtout il a montré que l'on ne pouvait faire de l'aphasie une maladie du langage constituée par la perte des images verbales, l'intelligence restant intacte. A cette conception M. B. oppose surtout le témoignage de la conscience : « Qu'est-ce qu'un souvenir, sinon la possibilité de faire revivre dans notre esprit un acte du passé, un fait mémorable, une figure absente, etc. Quels moyens devons-nous mettre en œuvre pour qu'une opération intellectuelle de ce genre soit possible? Nous nous servons d'images, tout simplement.... Et il en est de même des images de mots, aussi indispensables pour le langage intérieur, que les images d'objets pour la formation des idées. Lorsque nous avons souvenance des paroles entendues au cours d'une conversation ou d'une discussion, lorsque nous nous remémorons certains passages d'un discours, dont les termes sont restés gravés dans notre mémoire, ne faisons-nous pas usage de ces images verbales, d'autant plus nettes que les centres dans lesquels elles se trouvent emmagasinées ont été plus vivement impressionnées? » (p. 29). Il y a là évidemment un fait d'expérience qui vaut contre l'expression trop absolue qu'a donné de sa doctrine M. Moutier, quand il a formellement nié l'existence des images. Le souvenir des mots entendus, des mots prononcés par nous, des êtres et des choses qui nous entouraient lorsque nous avons entendu ou prononcé ces mots, toute cette tranche de notre passé revit en nous et constitue pour notre conscience un phénomène aussi réel que notre perception actuelle. Est-ce à dire que nous adoptions la thèse défendue par M. B. Nullement, car d'un fait exact on a tiré pour constituer la théorie classique de l'aphasie des conclusions inexactes. D'abord, l'existence des images ne prouve nullement l'existence de centres d'images, et les beaux travaux de M. le Prof. Marie et de ses élèves, qu'il n'est ni possible ni utile de rappeler ici, ont suffisamment démontré que cette notion ne

pouvait être soutenue ni du point de vue de l'anatomie pathologique ni du point de vue de la clinique. En outre, les images verbales ne jouent pas dans le langage le rôle que leur attribuerait la théorie classique de l'aphasie. L'aphasie ne consiste pas dans la perte des images verbales, pas plus que le langage ne consiste dans la pèrception de ces images. L'image verbale est en effet une image comme une autre (et il semble même inconcevable que l'on ait pu admettre qu'elle se logeait dans des centres spéciaux distincts de ceux qui recevaient les images communes!) utilisée comme signe dans le langage qui reste essentiellement une fonction intellectuelle. C'est donc à un trouble intellectuel qu'il faut assimiler l'aphasie, comme l'a montré M. Pierre Marie. Mais il est des troubles intellectuels divers comme il est des fonctions intellectuelles variées, et l'aphasie n'est pas de la démence. Elle est caractérisée par un trouble intellectuel général le plus souvent assez peu marqué, et en outre par un trouble intellectuel spécialisé pour le langage.

Avant d'aborder les autres parties de l'étude de M. B. nous voudrions signaler une très intéressante observation qu'il rapporte et qui constitue une nouvelle preuve à l'appui de la théorie de M. Pierre Marie (obs. I, pp. 51-62 avec cinq planches). Il s'agit d'une malade examinée, en 1898, par M. le Prof. Déjerine, soignée pendant deux ans dans son service où elle fut présentée plusieurs fois aux leçons cliniques, et dont l'observation fut publiée dans sa thèse par M. Fernand Bernheim, élève de M. Déjerine. Cette femme, frappée d'un ictus apoplectique à l'âge de vingt-sept ans, a présenté depuis une aphasie complète avec intégrité parfaite de l'intelligence et conservation du langage intérieur. D'après la théorie classique, l'aphasie motrice de Broca est due à la perte des images motrices verbales, c'est-à-dire à une lésion de la troisième circonvolution frontale gauche, centre de ces images motrices. Mais lorsque la lésion est sous-corticale, porte sur les fibres efférentes venues de ce centre, les images verbales dont le centre est intact subsistent dans le langage intérieur, mais ne peuvent actionner les mécanismes moteurs d'articulation. Rien de plus simple que cette conception. Le cas de la malade dont nous venons de parler rentre bien dans cette dernière catégorie et c'est donc à très juste titre (si l'on admet la théorie classique) que l'on devait porter à son sujet le diagnostic d'aphasie motrice pure ou sous-corticale. C'est en effet comme tel que M. Déjerine la présentait aux cours de la Salpêtrière et qu'il la décrit dans le *Traité de pathologie générale* de Bouchard à l'article APHASIE MOTRICE PURE ET SOUS-CORTICALE : « J'ai actuellement dans mon service, à la Salpêtrière, un cas des plus démonstratifs à cet égard. Il concerne une femme de vingt-neuf ans, atteinte depuis quatre ans d'aphasie motrice avec hémiplégie droite. C'est une femme intelligente et cultivée, polyglotte, sachant le français, l'allemand, l'italien et l'espagnol.

L'aphasie motrice est totale, absolue. La malade n'a conservé que le

mot « oh non » qu'elle n'emploie, du reste, que dans son véritable sens, c'est-à-dire quand elle veut dire « non ». Elle ne peut, en effet, le prononcer dans d'autres conditions. L'aphasie est également totale pour la répétition des mots. Pour le chant, elle ne peut prononcer un seul mot, mais fredonne tous les airs. La lecture mentale est intacte chez elle, et se fait aussi vite que chez une personne bien portante. Elle écrit de la main gauche, spontanément et sous dictée, d'une manière facile et correcte, et copie en transcrivant l'imprimé en manuscrit. Elle compose très vite les mots avec les cubes alphabétiques, spontanément et sous dictée. La mimique de la face et des gestes est remarquablement expressive. Cette femme indique avec les doigts, aussi vite qu'un sujet normal et cultivé, le nombre de syllabes que contiennent les mots servant à désigner les objets qu'on lui montre ». De même, M. F. Bernheim, après avoir décrit l'état de la malade, conclut : « Si jamais, de par la clinique, on peut affirmer qu'une aphasie est sous-corticale, c'est bien dans ce cas ». (F. Bernheim, *De l'aphasie motrice*, Étude anatomo-chimique et physiologique. Thèse de Paris, 1900. Obs. VI.) Or la malade succomba le 15 mai 1909, et voici les lésions des centres nerveux observés à l'autopsie par M. B.

« A l'inspection du cerveau, on note l'existence de trois foyers de ramollissement.

« 1° Hémisphère gauche. — Sur la face externe de l'hémisphère gauche on découvre un *premier foyer de ramollissement*, détruisant la moitié postérieure de la tête, le cap et le pied de la troisième frontale (ces deux dernières parties en totalité). Le lobe frontal est atrophié dans son ensemble.

« 2° Hémisphère droit. — A la face externe de l'hémisphère droit, on constate un *deuxième foyer de ramollissement* formant une cavité profonde, irrégulière, anfractueuse, et dont les dimensions sont les suivantes : en hauteur et en profondeur, 2 cm. 5 à 3 cm; en largeur, 2 cm. à 2 cm. 5. Ce foyer intéresse la circonvolution pariétale inférieure, dans ses deux tiers postérieurs, ainsi que la partie antérieure et supérieure du pli courbe...

« 3° Un troisième foyer de ramollissement, d'une étendue beaucoup moindre, est limité à la moitié postérieure des deux lèvres de la scissure perpendiculaire interne qui sépare le cuneus du lobe quadrilatère. »

S'il s'agissait d'une erreur de diagnostic il n'y aurait aucun intérêt à la relever. Mais il s'agit d'une erreur de doctrine et cette observation si intéressante de M. B. est à ajouter à celles si nombreuses publiées jusqu'à présent où une lésion du centre de Broca laissait intact le langage intérieur et parfois même le langage articulé. On peut seulement regretter que l'étude du cerveau ait été faite d'une manière un peu incomplète, que M. B. se soit contenté d'un examen superficiel et n'ait pas pratiqué, sinon l'examen microscopique des coupes sériées, tout au moins quelques coupes pouvant renseigner

exactement sur la profondeur des lésions superficielles et sur l'état des noyaux centraux.

M. B. est aliéniste autant que neurologiste et c'est cette double éducation qui lui a permis de réaliser le but qu'il s'est proposé d'étudier les relations de l'aphasie avec les vésanies. C'est ainsi qu'il examine successivement les problèmes pour le diagnostic de l'aphasie et de la démence, diagnostic souvent extrêmement délicat, puis les associations que l'on peut rencontrer entre l'aphasie et les diverses vésanies, rapportant de nombreuses et belles observations de ces cas si intéressants et si délicats à interpréter (les paraphasiques, la démence incohérente, aphasie et états démentiels, aphasie et paralysie générale, aphasie et folie). D'autres affections dues à des lésions analogues à l'aphasie se rencontrent aussi associées à elle, la paralysie pseudobulbaire, l'agnosie et l'apraxie, les dernières en particulier se rapprochent extrêmement de l'aphasie et soulèvent des problèmes analogues.

Enfin une étude excellente des questions médico-légales multiples que pose l'état des aphasiques et une bibliographie assez étendue de la question terminent cette très remarquable thèse.

Jean Dagnan-Bouveret.

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

Arnold Ruge. — La philosophie contemporaine. *Une revue annuelle internationale.* — 1 vol. in-8 de xii-532 p. Weiss'sche Universitätsbuchhandlung, Heidelberg, 1910.

Lors du troisième Congrès international de philosophie qui s'est tenu à Heidelberg en 1908, M. Alexandre Levi, professeur à l'Université de Ferrare, avait suggéré l'idée d'une *Bibliographie internationale de Philosophie.* M. Ruge, qui a assumé la tâche ingrate de l'exécution, s'en est acquitté d'une manière satisfaisante. Il nous offre dans ce volume les titres des travaux philosophiques qui ont été publiés en France, en Angleterre, en Italie et en Allemagne pendant les années 1908 et 1909 et dont le nombre s'élève à 4 257. Ce ne sont pas les livres seulement qui ont été pris en considération, mais aussi les thèses de doctorat, les mémoires présentés aux différentes académies, les articles et les études des périodiques philosophiques.

Ces écrits embrassent tous les domaines de la pensée philosophique, y compris la psychologie et la philosophie des sciences; ils sont classés sous des rubriques spéciales selon l'objet principal dont ils traitent et accompagnés de résumés sommaires qui donnent une idée suffisamment claire de leur contenu.

M. S.

Bruno Bauch. — Das Substanzproblem in der griechischen Philosophie. Vol. In-8, xi-265 p. Carl Winter, Heidelberg, 1910.

L'auteur a soumis dans ce livre à une étude patiente et détaillée le problème de la substance, tel qu'il a été posé par les penseurs de la Grèce antique. Il a mis en lumière, en suivant les documents historiques de près, les différents aspects que ce problème a revêtus, depuis Thalès jusqu'à Aristote, et les solutions plus ou moins satisfaisantes que les philosophes grecs en ont données.

Malgré l'effort qu'il a déployé, le résultat auquel il est arrivé ne nous apporte rien qui ne soit déjà suffisamment connu par l'œuvre monumentale de Zeller et les recherches singulièrement pénétrantes de Burnet et de Kühnemann.

M. S.

Ernst Cassirer. — SUBSTANZBEGRIFF UND FUNKTIONSBEGRIFF. 1 vol. gr. in-8, XV-459 p. Bruno Cassirer, Berlin, 1910.

L'insuffisance et les lacunes que présente la logique traditionnelle dans la théorie du concept et qui se font particulièrement sentir lorsqu'il s'agit de représenter adéquatement les faits qui servent de base aux mathématiques et aux sciences exactes, ont conduit M. Cassirer à une série de recherches intéressantes sur la fonction et la valeur des concepts en général et le rôle qu'ils ont joué dans la constitution des sciences. L'auteur nous montre ensuite les transformations profondes qu'ont subies les conceptions fondamentales de la science moderne. Partout, en effet, s'est opérée la substitution de la notion de relation, de changement et d'évolution à celle de substance, d'immutabilité et d'être en soi.

Ce livre offre une contribution importante pour le rapprochement tant désiré de la philosophie et de la science.

M. S.

Robert Reininger. — PHILOSOPHIE DES ERKENNENS. 1 vol. in-8, V-644 p. I. A. Barth, Leipzig 1911.

M. Reininger s'est proposé de dégager les doctrines épistémologiqes qui se trouvent impliquées dans les grands systèmes de la philosophie moderne et qui leur ont servi de support. Il a ainsi judicieusement examiné les idées essentielles des représentants les plus notoires du rationalisme, de l'empirisme et du criticisme et est arrivé à la conclusion que ce dernier est, par son esprit éminemment antidogmatique, appelé à occuper une place prépondérante dans la philosophie de l'avenir.

M.S.

Édouard Zeller. — KLEINE SCHRIFTEN, t. II, in-8, IV-602 p. Georg Reimer, Berlin, 1910.

Dans ce volume les éditeurs ont réuni dix mémoires sur la philosophie grecque et huit mémoires où sont développés des problèmes de morale, de psychologie, d'épistémologie et de pédagogie. A noter en particulier une étude profonde dans laquelle est vivement discutée et critiquée la valeur de la méthode quantitative en psychologie. Sont encore dignes d'être méditées les discussions très suggestives sur la possibilité de la métaphysique comme science expérimentale.

M. S.

REVUE DES PÉRIODIQUES ÉTRANGERS

The British Journal of Psychology.

Vol. III : Oct. 1909-Oct. 1910.

1-2. — LLOYD MORGAN. *L'Histoire naturelle de l'expérimentation* (1-20). — Examen des origines de l'expérience dans notre esprit, en partant de données biologiques et psychologiques, et en examinant les connexions de la question ainsi posée avec le problème métaphysique.

E. O. LEWIS. *Les Effets de la fusion et du contraste dans l'illusion de Müller-Lyer* (21-40). — Pour compléter et sur certains points réformer le travail de Heymans, L. a construit un appareil lui permettant de doser exactement les éléments objectifs de cette illusion. Ses conclusions sont qu'il y a un maximun limite pour les cas où l'illusion est due au contraste, comme pour ceux où elle est due à la fusion d'éléments communs : d'où les deux sortes d'illusion lui paraissent avoir, au fond, la même explication psychologique. La fusion et le contraste se contrarient : l'un augmente quand l'autre diminue, mais le fonds est le même. L'illusion est déterminée par la relation des dimensions de toute la figure avec la ligne du milieu, et non pas la relation de celle-ci aux autres parties de la figure.

W. H. WINCH. *Les couleurs préférées des écoliers* (42-65). — L'auteur a fait écrire à des écoliers les noms des couleurs qu'ils préfèrent : il a constaté ainsi que les préférences varient avec l'âge, et que ces variations se retrouvent chez les adultes; que les écoliers et les écolières n'ont pas les mêmes préférences; que celles-ci dépendent des conditions sociales, mais qu'il n'est pas certain que les travaux scolaires influencent ces préférences; enfin que celles-ci dépendent de l'état mental plutôt que de l'âge.

— Ces conclusions sont intéressantes à signaler, mais on se demande jusqu'à quel point elles peuvent se fonder sur les expériences abstraites, verbales organisées par M. W. —

W. HEINRICH. *Sur la vision monoculaire de l'espace* (66-74). — Série d'expériences pour apporter une contribution de plus à la conception d'après laquelle le seul moyen d'expliquer l'espace est d'étudier les relations entre l'espace géométrique et la perception spatiale : H. conclut qu'il faut renoncer au vieil axiome d'après lequel la vision monoculaire ne donne qu'un espace à deux dimensions, et déclare

que les points dans l'espace qui, dans la vision monoculaire, lorsque l'accommodation est parfaite, forment une image rétinienne parfaite, représentent une surface fondamentale sur laquelle se déterminent les positions des autres points de la troisième dimension : les points en dedans sont considérés comme plus près, ceux en dehors comme plus loin.

J. KURTZ. *Fluctuations de position réciproque de deux points dans le champ de la vision monoculaire.*

G. SMITH et J. ROBERTSON MILNE. *Influence des objets en marge sur la bissection d'une ligne* (78-93). — La présence d'une autre ligne en marge d'une ligne à séparer en deux influe sur la place à laquelle nous faisons tomber, à l'œil, le point de bissection, et le rapproche de la ligne en marge.

CYRIL BURT. *Tests expérimentaux de l'intelligence* (94-177). — L'intérêt de cette longue étude réside surtout dans la manière dont sont groupés et coordonnés entre eux les divers tests employés. C. B. s'est d'abord proposé de vérifier les résultats obtenus par Spearman et par Meumann : ses expériences se sont ensuite étendues. Les tests qu'il emploie sont destinés à lui donner la valeur de la précision des perceptions dans les divers sens : celle des réactions simples, compliquées de différenciation ou de reconnaissance : celle de la mémoire immédiate; celle des formations d'associations durant l'activité motrice et durant l'acte de perception; et enfin celle du maximum d'attention soutenue. — C. B. conclut qu'il peut ainsi, grâce à une douzaine de tests, faire un classement des élèves (au point de vue de l'intelligence) plus exact que celui que donnent les procédés scolaires d'examen, et probablement aussi plus exact que l'appréciation des professeurs des élèves. — Les résultats sont moins bons quand il s'agit d'apprécier non pas les éléments de l'intelligence, mais sa valeur en général : c'est la question des corrélations, et les formules mises en avant par C. B. ne suffisent pas à la résoudre. On ne saurait, dans ces conditions, s'arrêter à la question de l'hérédité de l'intelligence.

J. C. FLÜGEL. — W. MC DOUGALL. *Observations sur les variations de l'intensité des sensations visuelles relativement à la durée du stimulus* (p. 178-287) [v. *Brit. Jour. of Psych.*, I, p. 151]. — Ces expériences vérifient les résultats précédemment obtenus, avec un dispositif et dans des conditions meilleurs.

3. — CH. MYERS (p. 209-218). — LLOYD MORGAN (p. 219-229). — WILDON CARR (p. 230-236). — G. F. STOUT (p. 237-249). — W. MAC DOUGALL (250-266). *Instinct et intelligence.* — C'est une suite d'exposés, de théories sur les limites de l'instinct et de l'intelligence, leurs similitudes et leurs différences. Ch. Myers conclut, après un rapide résumé de ces diverses théories, que, de même qu'il n'y a qu'une organisation physiologique, il n'y a qu'une organisation psychologique, passant sans transition de l'instinct à l'intelligence.

C. Spearmann. *Sur le calcul des corrélations mentales quand les données contiennent des erreurs* (271-296).

W. Brown. *Sur quelques résultats d'expériences pour rechercher la corrélation des aptitudes mentales* (296-322). — Discussions des chiffres obtenus par l'application des formules algébriques à des expériences collectives sur différents tests psychiques, B. conclut que les résultats de ses recherches sont contre la théorie de Spearman et confirment, dans une certaine mesure, celles de Thorndike.

H. J. Watt. *Quelques problèmes de l'assimilation des sensations* (323-347). — A côté de la coordination des excitations sensorielles, le psychologue doit étudier le travail de leur intégration ou assimilation.

Dr Jean Philippe.

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE

J. van Buissel. — *Le mal et ses origines.* In-12, Paris, Giard.

Vaschide. — *Le sommeil et les rêves.* In 12, Paris, Flammarion.

Winter. — *Essai sur la méthode dans les mathématiques.* In-12, Paris, F. Alcan.

C. Coignet. — *De Kant à Bergson.* In-12, Paris, F. Alcan.

G. Valois et Renic. — *Les manuels scolaires.* In-12, Paris, Giard.

Deploige. — *Le conflit de la morale et de la sociologie.* In-8, Paris, F. Alcan.

Parisot et Martin. — *Les Postulats de la pédagogie.* In-12, Paris, F. Alcan.

G. Richard. — *La pédagogie expérimentale.* In-12, Paris, Doin.

Poirson. — *La co-éducation.* In-8, Paris, Paulin.

Lahy. — *La morale de Jésus.* In-12, Paris, F. Alcan.

E. Boutroux. — *W. James.* In-12, Paris, Colin.

Borsiczki (Arpad). — *Prima critica de Logicae conceptu.* In-8, Szegedin.

Shadworth Hodgson. — *Some Cardinal points in knowledge.* In-8, Frowde, London.

Taylor. — *Varia Socratica.* In-12, Oxford, Parker.

Montesaro. — *Liniamento dell' educazione dei deficienti.* In-8, Roma.

G. Villa. — *Psicologia contemporanea.* 2e éd., in-8, Bocca, Torino.

Palchi. — *Le esizenge metafisiche della filosofia del diritto.* In-8, Sassari.

R. Senet. — *Las estologias : contribucion al studio del linguaje.* In-12, Madrid, Jorro.

TABLE DES MATIÈRES DU TOME LXXI

NOTES ET DISCUSSIONS

REVUES GÉNÉRALE ET CRITIQUE

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

REVUE DES PÉRIODIQUES

CORRESPONDANCE

Le Propriétaire-Gérant : Félix Alcan.

Coulommiers. — Imp. Paul BRODARD.

